

This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF CALIFORNIA

PRESENTED BY
PROF. CHARLES A. KOFOID AND
MRS. PRUDENCE W. KOFOID

Der Entwicklungsgang

der

neueren Speculation

als Einleitung in die Philosophie der Geschichte

kritisch dargestellt

von

Dr. E. Schaarschmidt.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1857.

Der Entwicklungsgang

der

neueren Speculation

als Einleitung in die Philosophie der Geschichte

kritisch dargestellt

von

Dr. C. Schaarschmidt.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1857.

B793
S35

Vorwort.

Dem vorliegenden Werke, welches einer kritisch begründeten Philosophie der Geschichte als Einleitung dienen will, liegt der Gedanke zu Grunde, daß die bisherige Speculation, weit entfernt, einen genügenden Abschluß zu bieten, vielmehr überall offene Fragen und ungelöste Probleme uns entgegenhalte, denen fortschreitende Bearbeitung und Erledigung sich zuletzt nur an eine durchgreifende Reform der philosophischen Gesammtanschauung knüpfen läßt. Grade das Studium der Geschichte der Philosophie war es, welches mich von der Nothwendigkeit einer solchen Reform überzeugte, und an der Geschichte der Philosophie glaubte ich auch am ehesten diese Nothwendigkeit darthun zu können. Wenn ich dabei, dem Nachdenken kundiger Leser Manches überlassend, vielfach in aphoristischer und unsystematischer Weise verfahre, so mag mich die Neuheit des von mir aufgestellten Gesichtspunctes entschuldigen; die Ueberzeugung von der Wahrheit desselben wird es hoffentlich rechtfertigen, daß ich die gepriesenen Systeme der großen Männer, zu denen wir mit so gerechtem Stolze emporblicken, einer rücksichtslosen Kritik zu unterwerfen mich nicht gescheut habe. Namentlich ist meine Polemik gegen diejenige Erscheinung gerichtet, welche ich mit dem Gesammtnamen des Rationalismus bezeichne. Scheint mir doch dieses unter uns fest-

M304687

gewurzelte, aus einer völlig unhaltbaren Vorstellung des Wesens der Vernunft stammende Uebel die vornehmste Ursache zu sein, daß die speculative Wissenschaft im Kampfe gegen die unwissenschaftlichen Rohheiten der Gegenwart so wenig ausrichtet. Nun wird sich aber die Philosophie dadurch am entschiedensten des Rationalismus entledigen, daß sie sich als Philosophie der Geschichte begreift und dazu erklärt; ich glaube also vorläufig genug gethan zu haben, wenn ich den Satz, Philosophie und Geschichte seien im Grunde und wesentlich eins und dasselbe, dem Bewußtsein der Zeitgenossen wieder näher zu bringen versuche.

In diesem Sinne enthalte ich mich denn des üblichen Weherufs über das Umsichgreifen des Materialismus, den Nichts zum Schweigen oder Stillstand bringen mag; will auch nicht einmal den bedenklichen Mangel an productiver Kraft auf dem Gebiete der Philosophie beklagen, welches vor Kurzem noch für ein Fruchtfeld galt und nun als ein Leichenacker betrachtet wird, sondern mein Büchlein einfach dem Wohlwollen der Wenigen empfehlen, welche die Lust und den Glauben an Speculation schon um deswillen sich lebendig erhalten, weil sie wissen, daß mit der Philosophie der Geist der Wissenschaft selbst, mit dem wissenschaftlichen Geiste die letzte Bedeutung des deutschen Namens aus der Welt verschwinden würde.

Inhalt.

Vorrede.

Einleitung. I. Stellung und Aufgabe der Philoſophie in der Gegenwart. II. Die höchſten Probleme der philoſ. Erkenntniß. III—V. Grundgedanke, Hauptrichtungen und Perioden der bisherigen Philoſophie. VI. Zweck und Methode der folgenden Unterſuchung. S. 1—11.

Erſter Theil.

Die Hauptmomente der erſten (genetiſchen) Periode der neuern Philoſophie. S. 12—180.

A. Empiriſtik S. 12—49.
Geiſt und Entwicklungsſtufen derſelben. S. 12—16.

1) Geneſis der Empiriſtik: Fr. Bacon. S. 16—27. Character der Philoſophie Bacons nach Inhalt und Form. S. 16—18. Methodik S. 18—24. Kritik S. 25—27.

2) Die empiriſtiſche Pſychologie Locke's. S. 27—40. Anknüpfung S. 27—29. Grundlegung der Pſychologie S. 29—31. Metaphyſiſche Reſte S. 32—35. Kritik S. 35—39. Ausgang der Lockeſchen Erkenntnißtheorie S. 39—40.

3) Die ſenſualiſtiſche Moraliſtik. S. 40—48. Verhältniß des Deismus zu ihr S. 40—42. Eudämonismus S. 42. Die Vertreter der Stufen dieſer Richtung bis Hume S. 42—45. Kritik und Ausgang S. 45—48. Schlußbemerkung zur Empiriſtik S. 48—49.

B) Rationalismus S. 49—116.
Geiſt und Entwicklungsſtufen deſſelben S. 49—52.

I. Theoretiſch-dogmatiſcher Rationalismus S. 52—78.
1) Des Cartes. Grundlegung des Rationalismus S. 55—58.
2) Spinoza. Grundſätze ſeines Syſtems S. 58—65. Kritik derſelben S. 65—71.

II. Vernichtung des theoretisch-dogmatischen Rationalismus durch Hume. S. 71—77.

III. Ethisch-kritischer Rationalismus S. 78—103.
Kant. Grundsätze seiner Philosophie S. 78—89. Kritische Untersuchung der Kantischen Principien S. 89—103.

IV. Untergang des Rationalismus. Fichte. S. 103—113.

Schlußbemerkung zum Rationalismus. Gesammturtheil S. 113—116.

C. Speculation. S. 117—180.
Geist und Entwicklungsstufen derselben S. 117—120.

I. Leibniz S. 121—164.
a. die Principien seiner Philosophie S. 121—145.
b. kritische Untersuchung und Resultate S. 145—164.

II. Lessing. S. 164—180.
Anknüpfung an Leibniz; Verhältniß zu Spinoza S. 165—169. Die Idee einer Philosophie der Geschichte aus der specul. Fassung des Christenthums entwickelt S. 169—177. Schlußbemerkung S. 177—180.

Zweiter Theil.

Die Hauptmomente der zweiten (syncretistischen) Periode der neuern Philosophie S. 181—223.

Vorbemerkung. S. 181—185.

I. Schelling. Fortschritte des Rationalismus mittels der Idee der Freiheit S. 185—189. Kritik seines Freiheitsbegriffes S. 190—191. Die Philosophie der Geschichte S. 192. Verhältniß des Christenthums zur Speculation S. 193—195. Kritik seines Offenbarungsbegriffes S. 196—206.

II. Hegel. Die dialectische Methode. Aufgabe derselben und ob sie durchgeführt sei S. 207—209. Kritik derselben S. 209—214. Verhältniß des Hegelschen Systems zum Christenthume (Glauben und Wissen) S. 215—218.

Resultat der Untersuchung. S. 219—234.

350.56.

Einleitung.

I. Von der Philosophie der Geschichte ist zwar in Deutschland seit Herder vielfach die Rede gewesen, aber selbst der Begriff dieser Wissenschaft wird gegenüber den Vorstellungen von dem, was Philosophie, und wiederum, was Geschichte sei, in mannigfachen Zweifel gezogen. Denn wenn auch gegenwärtig eine große Umwandlung im Philosophiren sich vorbereitet, indem man den von Kant zu fast unumschränkter Herrschaft erhobenen speculativen Rationalismus verläßt und zum Positiven zurückstrebt, so wird die Kluft zwischen historischer Forschung und speculativem Denken doch immer noch für groß genug erachtet, um jene gleichsam in der Mitte Beider schwebende Combination, die Philosophie der Geschichte, als ein bloßes Phantom ansehen zu dürfen. Vollends für den Fall, daß es so vielen vortrefflichen Naturforschern gelänge — welches ihren Versicherungen zufolge als nahe bevorstehend zu betrachten ist — den Geist als eine überflüssige, ja völlig sinnlose Hypothese aus der Welt zu schaffen, wessen Gedanken dürfen alsdann noch bei dem Vorsatze verweilen, vor das wissenschaftliche Publicum mit einer neuen Empfehlung philosophischer Geschichtsbetrachtung zu treten?

Die folgenden Untersuchungen haben nun den Zweck, nachzuweisen, daß es nicht ein willkürlicher Griff war, sondern die nothwendige Folge der der Speculation immanenten Entwicklung, an die Idee jener Wissenschaft wieder zu erinnern

und ſie als dem gegenwärtigen Entwicklungsſtadium des Denkens recht eigentlich als Aufgabe geſtellt zu betrachten. Die ſpeculative Wiſſenſchaft ſelbſt, ſo wird behauptet, iſt auf dem Puncte angelangt, wo ſie nicht umhin kann, ſich in Philoſophie der Geſchichte zu verwandeln, oder mit andern Worten, wenn ſie ſich als Wiſſenſchaft des Geiſtes begreift, den Geiſt in der ſucceſſiven Offenbarung der Geſchichte zu ſuchen. Dieſe Wahrheit, welche allein zwiſchen den dürren Formeln einer gegenſtandsloſen Metaphyſik und einem grade mit ihr complementariſch, darum unausbleiblich verbundenen Anthropomorphismus glücklich hindurchführt, iſt übrigens keine bisher unerhörte, ja ſie war in der Form der dialectiſchen Methode der Philoſophie gewiſſermaßen bereits vorhanden. Die Dialectik, ihrer Idee nach, abgeſehen von ihrer ſtets verfehlten Anwendung aufgefaßt, war das noch unverſtandene Vorbild deſſen, was die Philoſophie der Geſchichte anſtrebt, und darum iſt ſie derjenige Punct des wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins unſerer Zeit, an welchen eine weitere Entwicklung heutzutage anzuknüpfen hat. Aber es wäre vergeblich, dieſe Behauptung als bloße Behauptung aufzuſtellen. Freunden wie Feinden der Dialectik wäre wenig damit gedient: es bedarf vielmehr ſolch' ein Standpunct einer genetiſchen Begründung, welche den einſt weithin ausgetretnen, nunmehr abgelaufenen Strom philoſophiſcher Syſteme als das befruchtende Element künftiger Saat zugleich nachweiſt und benützt. Nun iſt eine Critik der Meinungen und Syſteme ſchon oft verſucht worden, ſo oft, daß es Noth thäte, erſt mit einer Critik der Meinungen über die Meinungen anzufangen. Aber das gäbe am Ende einen ewigen Cirkel. Alſo ſoll in die Sache grade hineingegriffen und eine ſolche Darſtellung verſucht werden, daß wenn gleich ohne alle vorgängige Kenntniß der betrachteten Syſteme Manches der ſonſt ſo wünſchenswerthen Kürze halber dunkel bleiben muß, doch wenigſtens nicht die Rede ſelbſt dem Verſtändniſſe Schwierigkeit bereite.

II. Es war eine Zeit, wo die Philoſophie mit der Theolo-

gie nicht nur Hand in Hand gieng, sondern ein großes Ganzes ausmachte; wo ferner naturhistorische Studien für Philosophie galten und gradezu als solche bezeichnet wurden. Das ist bekanntlich anders geworden. Die meisten Naturforscher bemühen sich heutzutage, das Philosophische von ihrer Ansicht der Dinge entweder ganz auszuschließen, oder doch nach Kräften zu beschränken, indem sie für sich das exacte Wissen in Anspruch nehmen, der Philosophie dagegen einen nur ihr verständlichen übrigens ganz unberechtigten Apriorismus beilegen, welcher mehr der bloßen Phantasie als der Vernunft angehöre. Die Theologen aber werfen der Philosophie schon längst den Mangel an Glauben und einen hartnäckigen Naturalismus vor, welcher den Inhalt der Offenbarung entweder gänzlich mißachte oder nach seinen unchristlichen Gesichtspuncten umforme. Zwischen diese beiden Richtungen des populären Bewußtseins gestellt — denn von Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Worts kann doch bei jener Art von Naturforschern und Theologen nicht die Rede sein — hat die Philosophie sich zu behaupten. Sie könnte zwar jene Vorwürfe für rein äußerliche erklären und ihren eignen Weg gehen, aber grade ihr eigner Weg, der Weg einer allgemeinen nichts von sich ausschließenden Wissenschaft — legt ihr die Pflicht auf zu untersuchen, ob denn in der That Erfahrung und Speculation einerseits, Vernunft und Offenbarung andrerseits Widersprüche sind, wie man wohl anzunehmen pflegt. Und zwar ist dieß um so mehr ihre Pflicht, als die genannten Gegensätze nicht bloß von Außen an sie herangebracht werden können, sondern in sie selbst eingedrungen, in ihrem eignen Schooße wiedererzeugt und aufgestellt worden sind. Ob also die auf der Sinnlichkeit fußende Erfahrung die Quelle der Wahrheit sei, oder eine rein aus sich (apriori) Ideen erzeugende Vernunft, ob ferner das menschliche Denken ohne Hülfe einer göttlichen Offenbarung für die Menschheit zur Erreichung ihrer höchsten Zwecke ausreichend, oder ob ein über den gewöhnlichen Lauf der Natur hinausgehendes Ereigniß dazu nöthig sei — das

ſind Fragen, die alle auch von der Philoſophie ſelbſt mehr oder weniger deutlich und bewußt aufgeworfen und beantwortet wurden: ſie ſind es, über welche vor allen Dingen eine gültige Entſcheidung gewonnen werden muß. Die Antworten darauf aber fielen nach der Verſchiedenheit der Zeiten und Perſonen ſehr verſchieden aus, ja alle möglichen Antworten wurden ertheilt und deren Conſequenz dann mit mehr oder weniger Energie durchgeführt. Gegenwärtig ſtehen wir am Schluſſe einer großen wiſſenſchaftlichen Bewegung, von dem aus man den zurückgelegten Weg überſchauend die Frage nach dem Urſprunge der Wahrheit vielleicht mit mehrerer Sicherheit zu beantworten verſuchen kann.

III. Ob die Vernunft ihren Inhalt ſelbſtändig aus ſich zu erzeugen oder nur ein ihr urſprünglich fremdes Element ſich durch das Denken anzueignen vermöge, das iſt die große Streitfrage in der neuern Philoſophie. Die Einen ſprechen von einer Selbſtthätigkeit der in ſofern frei (apriori) denkenden Vernunft, durch welche der Menſch aus ſich ſelbſt zum Wahren und Guten gelangen möge: die Andern leugnen dieß, es ſei gänzlich oder zum Theil. Freilich muß die Vernunft alles zum guten Leben Dienende auffaſſen und darum in ſich enthalten können; ob ſie es jedoch ſelbſtändig aus ſich hervorrufen — apriori erzeugen — könne, das iſt eine andere Frage. Vielleicht enthält jede dieſer entgegengeſetzten Meinungen Wahrheit und Irrthum zugleich, aber welche wäre alsdann die Formel ihrer Vereinigung?

Wenn man behauptet, daß der Menſch durch eigne Vernunft zur Erkenntniß der Wahrheit zwar gelange, aber dabei leugnet, daß das Gewußte aus ſelbſtändiger Production der Vernunft ſtamme, ſo erklärt man die Erfahrung für die Quelle des Wiſſens. Dieſe Denkweiſe heißt Empirismus; ſie ſoll aber als Empiriſtik bezeichnet werden, ſofern ſie auf wiſſenſchaftliche Haltung ausgeht. Im Gegenſatz dazu kann man nun wieder die abſolute Selbſtändigkeit der Vernunft behaupten. Man hat Syſteme ſolcher, wie man ſich ausdrückte, reiner

Vernunfterkenntniß zu Stande zu bringen gesucht, ist auch durch fehlgeschlagene Versuche nicht abgeschreckt worden, immer wieder aufs Neue dergleichen aufzustellen. Diese ganze zusammenhangende Erscheinung heiße der Rationalismus.

Sind Rationalismus und Empiristik der Theorie nach einander ausschließende Gegensätze, so fällt doch in ihrem factischen Auftreten die Sache gemeiniglich anders aus. Da kann es nicht fehlen, daß der philosophirende Empirist danach strebt, rationell zu erscheinen; der Rationalist seinerseits kann nicht umhin, sich empirischer Elemente häufig zu bedienen. Die Bezeichnung richtet sich also nach dem Grundgedanken als der leitenden Richtung, wenn auch in der Durchführung oft inconsequenterweise das Gegentheil miteintritt. Danach muß in den Systemen geforscht werden, welcher Richtung das Princip derselben angehört; und dann wäre zu untersuchen, ob und wie weit es habe durchgeführt werden können. Es muß natürliche oder willkürliche Grenzen dieser Durchführung geben, wo das Entgegengesetzte anfängt.

Aber auf die Frage nach dem Ursprunge der Wahrheit giebt es noch eine andre Antwort, als welche Rationalismus und Empiristik zu ertheilen suchen. Man kann sich auf die göttliche Offenbarung, die dem Menschen mitgetheilt sei, als die höchste, ja als die alleinige Wahrheit berufen. Nimmt man an, daß der Mensch dasjenige, welches er als Wahrheit mitgetheilt erhalten und durch seine Vernunft als Wahrheit erkannt hat, selbständig zu finden im Stande gewesen sei, so liegt auch nahe anzunehmen, die als Wahrheit mitgetheilte Offenbarung sei nicht wirklich geschehen, sondern werde nur Offenbarung genannt, um ihr, die am Ende auch nur menschliche Vernunfterkenntniß sei, durch Verleihung höherer Würde und Weihe leichteren Eingang zu verschaffen. Oder ist von dem Inhalte der Offenbarung gar keine vernünftige Erkenntniß möglich, sondern ist sie nur Gegenstand eines ebenso wie sie selbst übernatürlichen Glaubens? Jedenfalls ist die Offenbarungstheorie ein Drittes, welches zum Verständniß beson-

dere Unterſuchung erfordert und in eigenthümlicher Weiſe die innere Erfahrung ſowie die Geſchichte zu Hülfe ruft, um nicht in den Naturalismus — er ſei nun empiriſtiſch oder rationaliſtiſch — zu verfallen. Sie ward die Veranlaſſung, eine andre und weniger handgreifliche Anſchauung der Wiſſenſchaft zu verſuchen, als der bloße Naturalismus enthält.

Es laſſen ſich demnach in der neuern Philoſophie drei Grundrichtungen unterſcheiden, welche wie bemerkt nicht immer klar auseinandertreten, und namentlich in einzelnen Perſönlichkeiten ſich gewiſſermaßen zu durchkreuzen ſcheinen: indeſſen im Ganzen ſehr wohl auseinandergehalten werden können und um der Klarheit und Beſtimmtheit der Betrachtung willen auch auseinandergehalten werden müſſen. Man wird danach einerſeits Empiriſtik und Rationalismus einander entgegenzuſtellen, andrerſeits Naturalismus überhaupt und Offenbarungslehre zu unterſcheiden haben. Mitunter laſſen Empiriſtik und Rationalismus noch die Offenbarungstheorie als etwas Beſonderes und Eigenthümliches neben ſich zu, ſind aber ihrer Grundtendenz nach dagegen. Der Rationalismus, im höchſten Selbſtvertrauen, will ſo gern ausſchließlich ſein, daß er von der poſitiven Religion dasjenige in ſich aufnimmt, was er für vernünftig hält, und das Andre als unvernünftig fallen läßt. Ebenſo macht es in ihrer Weiſe die Empiriſtik. Auf der Erfahrung der Natur beſtehend, leugnet ſie gern das Uebernatürliche der Religion und behält nur das Natürliche derſelben bei. Beide Richtungen wurden daher der Offenbarungstheorie gegenüber als Naturalismus bezeichnet; denn wenn ſie auch ihrer jedesmaligen Erſcheinung nach das nicht durchweg ſind, ſo ſind ſie es doch ihrer Idee und Richtung nach. Damit hängt zuſammen, daß beide, welche ihres Gegenſtandes ſo zu ſagen habhaft zu ſein meinen, ſyſtematiſchen Abſchluß erſtreben, während dagegen diejenige Denkweiſe, welche eine Offenbarung neben und außerhalb der natürlichen Vernunft behauptet, nicht umhin kann, ſich mit einer beſcheidenern Stellung zu begnügen. Denn die Offenbarungstheorie ſetzt

einen Unterſchied von göttlicher Wahrheit und menſchlichem Verſtändniß derſelben voraus; zwiſchen welchen beiden Elementen die Wiſſenſchaft, in einer Aſymptote dem erſtern ſich nähernd, hindurchſchreitet, ſo daß von einer eigentlichen Syſtematik dabei nicht die Rede ſein kann. Zum Erſatze dafür hat ſie aber eine philoſophiſche Betrachtung der Geſchichte anbahnen können, welche, eine der neuern Speculation weſentliche und eigenthümliche Erſcheinung, je länger deſto mehr den eigentlichen Character aller höhern wiſſenſchaftlichen Cultur unſerer Zeit ausdrückt.

IV. Der oben hervorgehobene Gegenſatz von Selbſtändigkeit oder Unſelbſtändigkeit der Vernunft wird wohl auch durch den Gegenſatz von Natur und Geiſt characteriſirt. Empiriſtik und Rationalismus, obgleich ſowohl der Form als dem Werthe nach himmelweit von einander unterſchieden, haben doch das Gemeinſame, daß ſie den Inhalt der Wiſſenſchaft als einen natürlich gegebnen und alſo für das Denken allerwege — entweder äußerlich oder innerlich — der Möglichkeit nach (potentia) vorhanden faſſen, der andern pneumatiſchen oder im engern Sinne ſpeculativen Richtung dagegen iſt Gegenſtand die Selbſtoffenbarung des göttlichen Weſens in der Entwicklung der Geſchichte und inſofern der Vernunft. Ihr iſt die Vernunft weder das abſolute Prius, wie dem Rationalismus, noch das ſchlechthin Nachfolgende und Zweite, wie der Empiriſtik; ſie weiß, daß der Geiſt für ſie nur als Vernunft in die Wirklichkeit tritt, aber er iſt ihr darum noch nicht ſelbſt bloße Vernunft, ſondern Princip derſelben. Da die Selbſtoffenbarung des Geiſtes eine fortſchreitende und nur im Fortſchritt zu erfaſſende iſt, ſo kann es auch kein abſchließendes Syſtem der Wiſſenſchaft des Geiſtes geben: der Fluß der Weltgeſchichte muß ſich im Proceſſe der Wiſſenſchaft ſelbſt abſpiegeln. Wenn alſo der Rationalismus die letzten überhaupt noch möglichen Abſtractionen, bis zu denen unſer Denken emporreicht, gleichſam als Gränzziele der Wiſſenſchaft aufſtellt, die Empiriſtik wiederum daran erinnert, daß das Allge-

meine ohne die Erkenntniß des Einzelnen inhaltsleer und darum unfruchtbar bleibe, so faßt die Pneumatik in ihrem Gegenstande, der geistigen und darum allein wahren und vernünftigen That, beide Momente im fortschreitenden Abschluß zusammen.

Nennt man den Inhalt der Philosophie im Allgemeinen die Idee, so lassen sich die eben genannten drei Auffassungen dieses Inhalts folgendermaßen bezeichnen: die Empiristik faßt die Idee als Stoff (nebst der dem Stoff inhärenten Kraft); der Rationalismus als Form; die Speculation als Proceß. Der Geist der Empiristik ist die Richtung des Denkens nach Außen als aufnehmender Erfahrung, der Geist des Rationalismus ist das sich selbst genügende, aus seinem Innern die Welt für sich producirende Denken als Vernunftwissenschaft; der Geist der Speculation ist das lebendige Denken als Philosophie der Geschichte. Die Empiristik bedient sich daher der inductiven, der Rationalismus der synthetischen Methode: die Geschichtsphilosophie allein ist dialectisch.

V. Die bezeichneten Richtungen traten, nachdem die Philosophie vom Druck der mittelalterlichen Fesseln befreit und in sich erstarkt war, mit dem siebzehnten Jahrhundert zuerst getrennt auf. Und zwar so, daß sich zunächst der Naturalismus in seinen beiden Gegensätzen geltend machte. Doch der große Leibniz, die letzten Folgen des sich selbst überlassenen Denkens „die Zügellosigkeit der Meinungen" voraussehend, fügte in der letzten Zeit desselben Jahrhunderts ein vorläufiges Correctiv hinzu, aus dessen später aber unausbleiblicher Wirkung jene dritte Wissenschaft entsprang; sodaß im achtzehnten Jahrhundert alsdann alle drei Richtungen sich aufs mannigfaltigste bedingend, berührend und durchsetzend, aber doch immer noch in wesentlicher Trennung vorhanden sind. Im letzten Decennium des achtzehnten Jahrhunderts, welches diese ganze erste Periode abschließt, änderte sich aber der Character der Philosophie. Der bis zum transcendentalen Idealismus zugespitzte critische Rationalismus griff nicht nur zu einer dogmatischen

Fassung zurück, welche neben dem Subjectiven auch der Natur wieder zu ihrem Rechte in der Philosophie verhalf, sondern übertrug auch die in einem ihr ursprünglich fremden und zunächst viel beschränkteren Sinne angewandte Dialectik in mehrfachen Versuchen auf das Objective selbst; eine Richtung, die von Schelling mit poetischem Tiefsinn eröffnet, Hegels nüchterne Speculation durchführte. Indem Beide (namentlich aber der Letztere) den gesammten Inhalt der Wissenschaft — mit Inbegriff der Geschichte — im fortschreitenden Proceß der Dialectik zu gewinnen sich bestrebten, war bei ihnen schon das historische Moment wirksam, aber es lag dabei doch noch immer die alte, rationalistische Prolepsis des Denkens zu Grunde, die der Wissenschaft durch ein bestimmtes System aprioristischen Abschluß geben will, während sie hätten anerkennen sollen, daß in dem jedesmaligen, also auch in dem von ihnen vertretenen Standpuncte selbst nur ein einzelnes Moment der Dialectik des Weltgeistes (um Hegels eigne Ausdrücke zu gebrauchen) gegeben sei.

Wenn den empiristischen Systemen der Fortgang der Forschung selbst den Garaus machte, wenn dem Rationalismus, so oft er sich als „Dogmatismus der Vernunft" geberdete, die Skepsis entgegentrat, um wie Mephistopheles in der Tragödie, Verderben sinnend doch nur den innern Fortschritt zu vermitteln und den Eifer des Schematisirens, der vieles Unbewiesene und selbst Unbedachte zuließ, zu zügeln, so wird die dialectische Speculation durch Selbstcritik in ihre Schranken und auf ihr Maß zurückgeführt werden müssen. Als Resultat wird sich dabei ergeben, daß der treibende, je länger desto bewußter wirkende Gedanke im ganzen Verlauf der modernen Philosophie kein anderer war, als der, die Vernunft zwar als den Erkenntnißgrund des Geistes, den Geist aber als den sich selbst offenbarenden Realgrund der Vernunft zu betrachten.

VI. Die Frage nach dem Ursprunge der Wahrheit ist es also, welche als leitender Gesichtspunct diese ganze Untersuchung beherrscht. Die Methode der Untersuchung aber wird

einfach die ſein, daß jede der vorgebrachten Meinungen, möglichſt in dem Sinne, den ſie ſich beilegt, aufgefaßt und nun zugeſehen werde, ob ſie den von ihr ſelbſt aufgeſtellten, wiſſenſchaftlichen Forderungen auch entſpricht. Denn die Wiſſenſchaft muß vor allen Dingen mit ſich ſelbſt eins ſein. Findet ſich ein immanenter Dualismus — ein Widerſpruch zwiſchen geſtellter Aufgabe und verſuchter Löſung — vor, ſo iſt die denſelben in ſich tragende Richtung freilich ein Irrthum, aber da allgemeine, weit verbreitete und lange wirkende Irrthümer niemals ohne gewaltige Urſache ſein können, ſo muß die letztere aufgeſucht und ausgemacht werden, welcher relativen Wahrheit, welcher Seite der Wahrheit, um ſo zu ſagen, jenen Irrthum ſeine Entſtehung und ſeinen Halt verdankt. Auf dieſe relative Wahrheit vor irrenden Lehrmeinungen als deren bleibendes Reſultat kommt es an. Weiter kann die hiſtoriſche Analyſe der Philoſophie überhaupt nicht zurückgehen. Sie prüft die verſchiedenen Weltanſchauungen, aus deren Kreiſe verwandte und doch ſo mannigfaltige Syſteme ſtammen — ſie weiſt die letzten Vorausſetzungen nach, auf denen ſie beruhen, aber von dieſen Vorausſetzungen kann ſie höchſtens nur bemerken, daß jede in ihrer Ausſchließlichkeit Irrthum iſt, die Wahrheit ſelbſt tiefer liegen muß. Das Unbefriedigende alſo aller bisherigen Leiſtungen kann die critiſche Geſchichte aufdecken, die Irrthümer ihrer naiven Zuverſichtlichkeit entkleiden; ſie kann anzeigen, bis wie weit die verwerflichen oder doch bedenklichen Folgerungen aufgetretner Syſteme ſich erſtrecken — die Wahrheit ſelbſt kann ſie nicht geben. Aber indem ſie unbeſtimmt laſſen muß, was das Wahre ſei, beſtimmt ſie es doch wieder annäherungsweiſe, da ſie nachweiſt, wo in der bisherigen Anwendung der Syſtemsprincipien die Markſcheide des Wahren und Falſchen läuft. Damit endet das Geſchäft der Critik, welche für die Philoſophie weſentlich eine Reinigung von vorgefaßten Meinungen und inſofern die orientirende Einleitung zu ihr bildet. Auf welchem Puncte das philoſophiſche Bewußtſein in Folge des von ihm ſeit nunmehr

faſt drittehalb Jahrhunderten durchlebten Entwicklungsganges gegenwärtig angelangt ſei — dieß kann aus der Geſchichte erhellen. Um dieſen Zweck ſicherer zu erreichen, ſollen nur die weſentlichen und nachweisbar maßgebendſten Meinungen und Syſteme — diejenigen, welche ſich durch Fülle, Klarheit und Conſequenz auszeichnen, in die Betrachtung gezogen werden. Liegt es doch im Weſen der Philoſophie, daß ſie nicht, wie andre Wiſſenſchaften, durch die zuſammenwirkenden Anſtrengungen vieler, ſelbſt untergeordneter Geiſter vorwärts gebracht werde, ſondern vielmehr durch die productive Genialität weniger Auserwählter, deren Gedankenblitze die unſerm Geſchlechte auferlegte Nacht der Unwiſſenheit unterbrechen.

Erſter Theil.

Die Hauptmomente der erſten Periode der neuern Philoſophie.

A. Empiriſtik.

Geiſt und Entwicklungsſtufen derſelben.

Es iſt nicht wahr, daß der Menſch durch das, was der Rationalismus Vernunft nennt, zur Wahrheit gelange. Vernunft iſt das Vermögen, gewonnene Erkenntniſſe zu verknüpfen und zu verallgemeinern, aber nicht das Vermögen, Erkenntniß zu gewinnen, denn zur Erkenntniß haben wir einen Inhalt nöthig, während die Vernunft doch nur formeller Natur iſt. Die Quelle der Erkenntniß iſt die Wirklichkeit, welche eben erkannt werden ſoll: das Mittel dieſer Erkenntniß iſt die Erfahrung. Alles Wiſſen, das ſich nicht auf Erfahrung ſtützt, iſt nichtig. Alles wirkliche Wiſſen der Rationaliſten ſtützt ſich ſelbſt auf Erfahrung, nicht auf die bloße Vernunft. Alſo auf die Erfahrung kommt es an, die dem Geiſte erſt einen Stoff und Gegenſtand des Erkennens giebt.

Was aber Erfahrung ſei, kann keinem Zweifel unterliegen, wenn man von ſich nur die klare Beantwortung der Frage fordert: auf welchem Wege gelangt man zur Erkenntniß der Dinge? Offenbar geſchieht dieß durch die Sinne. Ohne die Sinnlichkeit wüßten wir nichts von der Welt, ja von uns ſelbſt — wir wüßten überhaupt nichts. Geſetzt alſo auch den Fall, daß unſre Vorſtellungen, — was übrigens erſt noch be-

wieſen werden müßte — nicht ſinnlich wären, ſo hangen ſie doch von der Sinnlichkeit ab und richten ſich nach ihr. Die Sinne repräſentiren uns die Wirklichkeit: dieſe exiſtirt für uns nur durch ſie und ihnen gemäß.

Nehmen wir dagegen in uns das Streben wahr, empfangne Sinneneindrücke zu verallgemeinern, um dadurch Begriffe zu bilden, ſo werden wir uns wohl zu hüten haben, dieſe Begriffe für etwas Höheres und Wahreres zu halten, als unſre erſten und eigentlichen Erkenntniſſe durch die Sinne ſind. Wir haben in der Begriffsbildung nur das Mittel, Erfahrungen in größerer Menge zu umfaſſen und aufzubewahren, aber das Allgemeine an den Vorſtellungen iſt als ſolches nichts Wirkliches, ſondern hat ſein Maß und Regulativ an dem, deſſen Form es bildet. Zwar iſt es alſo das Weſen der Wiſſenſchaft, die ſinnlich gemachten Erfahrungen durch Zeichen, wie Worte und Begriffe ſind, zu verallgemeinern, um ſie beſſer fixiren und ordnen zu können, aber das hat keinen Werth als Zweck, ſondern iſt nur Mittel zum Zweck. Denn unſre Erkenntniß iſt nicht etwa um ihrer ſelbſt willen, ſondern um ihres Gebrauchs im practiſchen Leben willen da.

Nennen wir nun den Inbegriff alles Sinnlichen die Natur, ſo wäre die Natur der Gegenſtand unſeres Erkennens. In allen Dingen ſind gewiſſe Eigenſchaften, welche auf gewiſſe Kräfte zurückgeführt werden können: Eigenſchaften und Kräfte wirken nach beſtimmter Weiſe und immer wiederkehrender Ordnung: alſo die Geſetze der Natur zu erkennen, wäre der letzte und eigentliche Ausdruck für das, was wir im Wiſſen haben wollen. Die Geſetze aber werden in den Erſcheinungen erkannt.

Was die Vorſtellungen von der Seele und der Gottheit betrifft, ſo ſind dieſe theils übertrieben, theils zweifelhaft. Gewiß iſt, daß ſich zu einer klaren und beſtimmten Erkenntniß darüber nicht kommen läßt, weil ſie eben nicht ſinnenfällig ſind; es iſt alſo am beſten, ſie ſo weit als möglich vom Kreiſe der Unterſuchung zu entfernen. In der That bedürfen wir die-

ſer Vorſtellungen von der Seele und von Gott zum guten Leben nicht, deſſen Geſetze, aus der Erfahrung erkannt, durch ſie weiter nicht berührt werden. Die Natur lehrt uns, wie wir zu handeln haben, in der Selbſtbeobachtung — und das iſt genug. Das Grübeln über jene Vorſtellungen iſt nur geeignet, uns vom rechten Wege abzuführen und ſtatt Aufklärung des Geiſtes zu bringen, uns in Aberglauben zu ſtürzen, wie denn die Religion, eine zur Zügelung des rohen Pöbels vielleicht unentbehrliche Erfindung, an dieſe unſre ſchwache Seite anknüpfend, mit der Naturwahrheit immerdar im Widerſpruch ſteht und irreleitet.

Dieß iſt der Geiſt der Empiriſtik. Er trat zuerſt nicht mit ganzer Stärke und Unverhülltheit hervor, aber wie der Rationalismus von Des Cartes und Spinoza bis auf Kant und Fichte nur etwa anderthalb Jahrhunderte zu ſeiner völligen Ausbildung bedurfte, ſo auch die Empiriſtik etwa nur die gleiche Zeit von Bacon bis zu den franzöſiſchen Encyclopädiſten. So nehmen wir einen beinahe gleichzeitigen Wettſtreit entgegengeſetzter Richtungen wahr, den das von den Feſſeln der Hierarchie eingeengte Mittelalter nicht zum Austrag gebracht hatte. Denn als im ſiebzehnten Jahrhundert die Philoſophie gleichſam neugeboren in die Welt trat, galt es eigentlich noch immer die alten Streitfragen zwiſchen dem Realismus und Nominalismus: ein Gegenſatz, dem wir ſchon in der griechiſchen Philoſophie, wenn auch in andrer Faſſung begegnen, der ſich das ganze Mittelalter hindurchzieht und welcher ſo tief in der menſchlichen Natur begründet zu ſein ſcheint, als die Temperamentsverſchiedenheiten ſelbſt. Zeigt ſich doch in aller Litteratur, wie im Leben immer wieder, daß wer ſich genügen läßt an der bunten Fülle der wechſelnden Erſcheinungen, an der Unmittelbarkeit der ſinnlichen Welt, leicht dazu kommt, das in Gedanken ſich offenbarende Weſen des Geiſtes dem materiellen Daſein nachzuſetzen oder gar, an das Aeußerliche gebannt, alles Geiſtige für unwirklich zu halten; während die ſinnigeren Gemüther von der Oberfläche der Dinge

absehend und das Wesen in der Tiefe suchend, überall das Allgemeine, den Zweck, die Idee als das Gewisse und Erste betrachten. Der Nominalismus nun, welcher die Selbständigkeit und Wirklichkeit des Allgemeinen leugnet, ward unter der ausschließlichen Herrschaft der Kirche des Mittelalters verhindert, sich seinen äußersten Consequenzen nach auszubilden, wodurch wiederum geschah, daß auch sein Gegensatz, der Realismus, es nicht zur vollsten Entfaltung seines Wesens brachte, am wenigsten aber ein wissenschaftlicher Standpunct erreicht werden konnte, von dem aus der Widerspruch beider, wenn auch nur annäherungsweise, eine Lösung gefunden hätte. Diesen Kampf nahm wie gesagt das siebzehnte Jahrhundert wieder auf: Rationalismus und Empiristik treten einander gegenüber, um in merkwürdiger Weise sich fast gleichen Schrittes zu entfalten. Wenn Bacon etwas früher als Des Cartes war, so sind dagegen Locke und Spinoza gleichzeitig; die letzte Entwicklung des Rationalismus fällt wieder etwas später, als die der Empiristik. Und völlig ausgeglichen ist der Kampf beider noch heutzutage nicht; ja man sieht mitunter die Menschen in kläglicher Haltungslosigkeit von einem Extrem zum andern hinüberschwanken. Wenn ferner, wie später gezeigt werden wird, der Rationalismus zuerst eine mehr theoretische, sodann eine ethische Richtung verfolgt, so hat die Empiristik in gleicher Weise sich zuerst auf dem Gebiete der Methodik und Psychologie, dann mehr auf dem der Ethik und Theologie bewegt. Ist der Rationalismus mit der Zeit immer positiver, construirender, nach immer größerem innern wissenschaftlichen Zusammenhange strebend geworden, so wird die Empiristik ihrem Wesen nach je länger desto negativer, critischer, skeptischer, aufgelöster und populärer; sie verliert sich dergestalt ins Oberflächliche, daß es schwer ist, eine Gränze der Betrachtung zu ziehen.

Ihre Entwicklung ist aber so, daß zuerst in polemischer Weise ihr Princip geltend gemacht und auf ihre Methode hingewiesen wird; daß sodann eine psychologische Grundlegung

erfolgt, die ihr ſchon einen höchſt einſeitigen Character verleiht und ſie ſo zu ſagen in ſich ſelbſt verhärtet. Davon müſſen ſich die Conſequenzen zeigen. Dieſe können namentlich in der eudämoniſtiſchen Moralphiloſophie der Engländer verfolgt werden, da die Geſchichte des Deismus, oder des Kampfes gegen die geoffenbarte Religion, eine gemiſchte Erſcheinung zeigt, welche mehr dem Rationalismus, als der Empiriſtik angehört und überhaupt außer dem Gebiet dieſer Unterſuchung bleibt [1]). So ergeben ſich drei aufeinander folgende Stufen. 1. Die Geneſis der Empiriſtik durch Bacon. 2. Die pſychologiſche Grundlegung durch Locke. 3. Die engliſch-franzöſiſche Moraliſtik.

1. Bacon.

War im ſechszehnten Jahrhundert bei allem Durcheinander der Gegenſätze, welche es barg, der wiſſenſchaftliche Zug vornehmlich auf die Fragen der Theologie und Kirchenverfaſſung gerichtet geweſen, ſo macht ſich im ſiebzehnten Jahrhundert das Intereſſe für Naturwiſſenſchaft in höherm Grade, als je bisher der Fall geweſen war, geltend. Man begann eine lange Schuld abzutragen und trat den längſt verlornen Rapport mit der Natur wieder an. Die Menſchen ergreift ein Gefühl gleichſam der Reue darüber, ſich ihrem mütterlichen Schoße und ſo vielen guten Gaben wie im Muthwillen oder Trotz entzogen zu haben. War der Katholicismus immer darauf ausgeweſen, das Natürliche gegen das, was er das Göttliche und Wahre nannte, ſchlechthin zu verwerfen, nachdem er Gott und Welt für unvereinbare Gegenſätze, jenen für die Quelle des Guten, dieſe für die Quelle des Böſen, erklärt hatte, ſo drang der Proteſtantismus vielmehr auf die Einheit beider Seiten, und ſann wieder auf Mittel, das bloß Natürliche dem Höhern eben nur unterzuordnen, um es durch dieſes ſelbſt zu heiligen und zu erklären. So fiel (eine Art zweiter Erlöſung) die künſtliche

1) Die Geſchichte des engliſchen Deismus v. Lechler. Stuttg. 1841 giebt in eingehender Weiſe darüber Rechenſchaft.

350.56.

Scheidewand zwiſchen Ewigkeit und Zeitlichkeit, welche zum Vortheile der Prieſterherrſchaft aufgerichtet, die Urſache alles Phantaſtiſchen und Schauerlichen des Mittelalters geweſen war, zuſammen; wie zu ſich ſelbſt gekommen und neugeboren ſchaute der offne Geiſt ſich um, da nicht mehr die Luſt am Sinnlichen ſelber ſchon Sünde hieß. Und wenn er nun, im Vollgefühle einer lange entbehrten, jetzt zugeſtandnen, ja gebotnen Kraftentwicklung ſich zu ungeſtüm regſam ihr hingab und eine Weile lang zu geringſchätzig auf das Dahintengelaſſne herabblickte, wird man ihn deswegen ſogleich einer frechen Abgötterei oder frivolen Selbſtüberhebung zeihen? Was nicht nur damals an der Zeit war, ſondern auch bis auf dieſen Tag durch die herrlichſten Erfolge bewährt, ein Lebensnerv der ganzen Cultur geworden iſt, bedurfte und verdiente wohl jene jugendliche Begeiſterung.

Bacon's Philoſophie iſt der enthuſiaſtiſche Ausdruck dieſer Begeiſterung für die Naturforſchung. Aber ein Enthuſiasmus, der das Neue kaum anders predigt, als indem er das Alte widerlegt. Alſo Critik und Polemik, und mehr noch Polemik als Critik [1]). Noch ſind übrigens die Nebel des Mittelalters nicht völlig gewichen: ſpielt doch bei ihm die Magie eine Rolle und wird doch die ungeheure Entdeckung des Copernicus beſtritten [2]); aber ſchon zeigen ſich wie im Lichte der Morgen-

1) So durchdringend Bacon's Geiſt iſt, ſo ſehr behandelt er doch die Dinge aus einer gewiſſen vornehmen, kalten Höhe, die ihn nicht weiter als zu flüchtigen Andeutungen und bloßen Aperçues kommen läßt. Sein Novum Organum, welches er dem Ariſtoteles entgegenſtellt, giebt nur polemiſch die Grundgedanken der ſogenannten Inductionstheorie, nicht aber dieſe Theorie ſelbſt. Auch Ariſtoteles iſt Polemiker, auch ſeine wie Platos logiſche Unterſuchungen ſind das Reſultat der Nothwehr des philoſophiſchen Geiſtes gegen die Angriffe der Sophiſtik. Aber Ariſtoteles bringt überall zum Abſchluß, was er anlegt, während Bacon nur anregt und kaum jemals befriedigt. Damit ſtimmt freilich ſein eignes Urtheil über ſich (Nov. Org. I. Aph. 97).

2) Zur hohen Ehre gereicht Bacon die Art, wie er ſich über die Hexerei ausſpricht. Während Jacob ſein ſchauderhaftes Buch die Dämonologia

dämmerung das neue Ziel und der neue Weg der befreiten Wiſſenſchaft: die baumeiſterliche Dialectik der Scholaſtiker wird durch ihre Nutzloſigkeit zu Schanden.

Alles Wiſſen, ſo erklärt Bacon, iſt um des Thuns willen: der Zweck der Wiſſenſchaft iſt die Verbeſſerung des practiſchen Lebens. Die Möglichkeit des Wirkens knüpft ſich aber an die Kenntniß der Geſetze der Wirklichkeit, ohne welche wir nichts zu Stande bringen. Die Geſetze werden in den Erſcheinungen ermittelt, die Erſcheinungen wiederum durch Beobachtung erkannt [1]). Alſo die Beobachtung durch ſinnliche Erfahrung iſt das Mittel zur Erkenntniß der Naturgeſetze, daher das Mittel zur Wiſſenſchaft und daher das Mittel des beſſern Lebens. Man muß der Natur folgen, um ſie zu beherrſchen, und ſich ihr hingeben, um ſich über ſie zu erheben. Wahrnehmen, Unterſuchen, Beobachten, Experimentiren — das iſt der Weg zur Wahrheit [2]).

ſchrieb und wüthende Hexenverfolgungen anſtellte, erklärt B. zwar vorſichtig, aber unverholen, die ganze Sache beſtehe weſentlich in der Einbildung. Natural hist. Cent. X. §. 903: Men are to be admonished, that as they are not to mistake the causes of these operations, so much less they are to mistake the fact or effect, and rashly to take that for done which is not done. And therefore, as divers wise judges have prescribed and cautioned, men may not too rashly believe the confessions of witches, nor yet the evidence against them. For the witches themselves are imaginative, and believe ofttimes they do that which they do not, and people are credulous in that point and ready to impute accidents and natural operations to witchcraft etc. Als Richter war er freilich ſchwach und charakterlos genug, gegen ſie zu verfahren.

1) Einleitung de augm. scient. passim. Ebenſo Nov. Org. I. Aph. I: Homo naturae minister et interpres tantum facit et intelligit quantum de naturae ordine, re vel mente observaverit, nec amplius scit aut potest.

2) Nov. Org. I. §. 18. 19. — Cogit. et Visa. — Der Zweck der Philoſophie iſt nach B. alſo die inventio operum oder genauer ausgedrückt: die Philoſophie ſoll den Geiſt fähiger machen, die Naturgeſetze zu durchdringen, als er nach der bisherigen Schulmethode war. Daß alles auf die

Wirft man von diesem Gesichtspunct aus einen Blick auf die bisherige Philosophie, so erkennt man leicht, daß sie durch eine falsche Behandlungsart vom rechten Wege abgekehrt ist und sich ins Abgeschmackte verloren hat. Es ist dieß die Schuld ihrer syllogistischen Methode, welche ganz und gar nicht dazu dient, Erkenntniß zu gewähren. Man erschließt wohl im Syllogismus mit unfehlbarer Sicherheit Conclusionen, aber aus welchen Vordersätzen? Kann die syllogistische Methode wohl die Richtigkeit der Begriffe in den Vordersätzen gewährleisten, auf welche alles ankommt? Nimmermehr. Die höchsten Begriffe, welche in den Prämissen stehen, pflegen vielmehr vorschnelle und unlautere Abstractionen zu sein, welche aus einer unrichtigen Verallgemeinerung hervorgehen: aber richtig zu verallgemeinern und zu abstrahiren ist grade die Hauptsache, weil sonst die Falschheit der übel gewonnenen Grundsätze den ganzen Inhalt der Wissenschaft verfälscht. Die bisherige Weise ist, daß man von der Sinnlichkeit und den Einzelheiten sofort zum Allerallgemeinsten emporeilte, ohne sich recht bewußt geworden zu sein, was man eigentlich erfahren hatte und welches die Tragweite der gewonnenen Erkenntniß sei; man machte aus der einzelnen flüchtigen Beobachtung sofort einen allgemeinen Grundsatz, den man nun rückwärts, als ob er die Wahrheit selbst wäre, auf die Praxis anwendete und durch den man also die Praxis verderbte. Nun ist freilich, wenn es zur Wissenschaft kommen soll, Verallgemeinerung der gewonnenen Erfahrung nöthig, aber diese muß nur mit Besonnenheit und Sicherheit geschehen. Man muß nicht mehr von den Dingen wissen wollen, als man wirklich weiß, und nicht mehr in sie hineinlegen, als darin liegt [1]). Man muß

Methode ankomme, ist Bacons Ueberzeugung, aber er will nun eben eine neue, bessere Methode aufstellen, als die bisherige, mittelst der man schließt, aber nicht erfindet. Sein Gesichtspunct ist der der erfinderischen Analyse.

1) Nov. Org. I. §. 19: Altera (die bisherige Weise) a sensu et particularibus advolat ad axiomata maxime generalia atque ex iis prin-

das methodiſche Augenmerk nicht bloß auf das richtige Schließen aus vorher feſtgeſetzten Prämiſſen richten, ſondern vor allen Dingen auf die richtige Bildung dieſer Prämiſſen ſelbſt.

Das große Mittel dazu iſt die richtige Induction, welche im Allgemeinen als das Verfahren definirt werden kann, aus der einzelnen Wahrnehmung durch methodiſch geſicherte Verallgemeinerung gültige Erkenntniß zu gewinnen[1]). Alles geht von der Auffaſſung des Einzelnen in der wahrnehmenden Erfahrung aus. Dieſe geſchieht entweder durch unmittelbare Beobachtung oder durch künſtlich veranlaßte, d. h. durch Er-

---

cipiis eorumque immota veritate iudicat et invenit axiomata media. Daher nun entſtehen die Täuſchungen, welche Bacon als idola bezeichnet und folgendermaßen ſchildert. Es giebt zuerſt idola tribus, welche dem menſchlichen Denken von Natur eigen ſind. Falso enim asseritur, ſagt er, sensum humanum esse mensuram rerum, quin contra, omnes perceptiones, tam sensus quam mentis, sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi. Estque intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam naturae rerum immiscet, eamque distorquet et inficit. Sodann kommen die idola specus, die aus der individuellen Beſchränktheit des Menſchen ſtammen. Drittens die idola fori, welche aus dem Verkehr und geſellſchaftlichen Treiben der Menſchen entſpringen. Endlich die letzten ſind die idola theatri, welche der falſchen Philoſophie Schuld gegeben werden. Die falſche Philoſophie kann ſophiſtiſch, empiriſch oder ſuperſtitiös ſein. Nov. Org. I. §. 41—67.

Das Reſultat iſt: Demonstratio longe optima est experientia, modo haereat in ipso experimento. Nam si traducatur ad alia, quae similia existimantur, nisi rite et ordine fiat illa traductio, res fallax est.

1) Inductio, quae ad inventionem et demonstrationem scientiarum et artium erit utilis, naturam separare debet per reiectiones et exclusiones debitas ac deinde post negativas tot, quot sufficiunt, super affirmativas concludere, quod adhuc factum non est nec tentatum certe, nisi tantummodo a Platone. Huius inductionis auxilio non solum ad axiomata invenienda, verum etiam ad notiones terminandas utendum est. Alſo ſein Weg iſt: Ex operibus et experimentis causas et axiomata, ex causis et axiomatis rursus nova opera et experimenta. Nov. Org. I. §. 117. Bacon ſetzt prophetiſchen Geiſtes hinzu: das Kleinſte, Häßlichſte und Unanſehnlichſte in der Natur ſei zur Entdeckung großer Dinge oft am geeignetſten und daher dürfe Nichts vernachläſſigt werden. §. 120.

periment, (welches größte Hülfsmittel der Naturforschung hier zuerst in seiner Bedeutung gewürdigt worden ist). Aber man darf beim Einzelnen nicht stehen bleiben: man muß sich von der bloßen Beobachtung zum Allgemeinen erheben, von der Physik zur Metaphysik einen Aufgang zu gewinnen suchen. Denn die bloße Empirie ist der Wissenschaft unwürdig und gewissermaßen selbst unnütz.

Indem auf diese Weise die Erfahrung als die Quelle der Erkenntniß und die Sinnlichkeit als das Mittel, um zum Wissen zu gelangen, aufgestellt wird, ist damit dennoch nicht dem Empirismus schlechthin gehuldigt, vielmehr muß allerwege darauf gehalten werden, nur allgemein gültige und darum der Form nach allgemeine Sätze in die Wissenschaft aufzunehmen. Die Erfahrung soll dem Geiste nur ein Licht anzünden, von dem geleitet er auf den Weg zur Wahrheit gelange [1]): das Erfahrungsmäßige ist nicht sogleich der Inhalt, sondern das erst zu verarbeitende Substrat der Wissenschaft. Daher gleicht die Philosophie der Biene, welche den Stoff aus den Blumen des Feldes und Gartens zwar entnimmt, aber ihn aus eigner Kraft in Honig umformt.

Es ist also an keine Scheidung von Philosophie und Erfahrungswissenschaft zu denken; eine Philosophie ohne Erfahrung würde Sophistik sein, welche der Spinne gleich alles aus ihrem eignen Leibe hervorweben müßte, aber eben auch nur Spinnengewebe zu Stande bringen könnte; wiederum Erfahrung ohne Streben nach Allgemeinheit würde dem Werke der Ameisen gleichen, die alles Gut zu Haufe tragen, aber nur eine wüste Masse ohne Ordnung und Zusammenhang aufschichten [2]). Wie muß also das wissenschaftliche Verfahren sein? Die erste Materie aller Wissenschaft, so lautet die Antwort, sind die Eindrücke, welche von den einzelnen Dingen auf den Geist ge-

---

1) Bacon drückt sich darüber so aus: experimenta lucifera esse debent, non fructifera. Also ist er nicht schlechthin Utilitarier.

2) Nov. Org. L. I. §. 95.

macht worden ſind und deſſen erſte und älteſte Beſucher (hospites) bilden. Die Bilder der einzelnen Dinge werden von der Sinnlichkeit aufgenommen und im Gedächtniß befeſtigt. Sie gehen aber gleichſam unverſehrt ins Gedächtniß auf dieſelbe Weiſe über, wie ſie gekommen ſind. Der Geiſt zieht ſie dann hervor und überſchlägt ſie (recolit), indem er, was ſein eigentliches Geſchäft iſt, ſie nach ihren Theilen verbindet und trennt. Denn die einzelnen Dinge haben Einiges miteinander gemein, in Anderm ſind ſie verſchieden und mannigfach. Dieſe Verbindung und Trennung geſchieht nun theils nach Belieben des Geiſtes, theils wie ſie in den Dingen ſelbſt geboten wird. Im erſten Falle, wenn ſie nach freiem Belieben geſchieht und jene Theile nach Gutdünken zur Formung eines individuellen Bildes verwendet werden, braucht man die Phantaſie, welche durch kein Geſetz und keine Nothwendigkeit der Natur oder Materie gebunden, das in der Natur gar nicht Zuſammengehörige verbinden und was dort nie getrennt erſcheint, dergeſtalt ſcheiden kann, daß ſie ſich nur auf jene erſten Theile der Dinge als ihre Elemente beſchränken muß. Denn von dem, was ſich ganz und gar nicht der Sinnlichkeit dargeboten hat, giebt es auch kein Phantaſiebild. Andrerſeits, wenn man dieſelben Theile der einzelnen Dinge nach Maßgabe der Evidenz ſelbſt und ihrer wirklichen oder doch wahrſcheinlichen Weſenheit verbindet und trennt, ſo ſind ſie Theile der Vernunft: dieſe ganze ordnende Thätigkeit ſchreibt man der Vernunft zu. Und nennt man die im Gedächtniß geſchehene Aufbewahrung und Aufzählung der Dinge Geſchichte, nennt man jenes freie Spiel der Phantaſie die Poeſie, ſo heißt das Thun der Vernunft Philoſophie, unter deren Begriff alle Künſte und Wiſſenſchaften fallen und was immer aus der erfahrungsmäßigen Erkenntniß des Einzelnen durch den Geiſt in allgemeine Begriffe geſammelt und verwandelt iſt [1]).

---

1) Descriptio Orbis intellectualis. Von dieſem Geſichtspunct entwirft Bacon die neue Encyclopädie.

Bacon ſcheint hiernach über das Weſen der Erkenntniß ähnlich zu denken, wie Ariſtoteles, obgleich er dieſen allerwege bekämpft, da er ihn für den Vater aller falſchen Subtilitäten und Spitzfindigkeiten hält. Auch Ariſtoteles empfiehlt ein ähnliches Emporſteigen von der Erfahrung und heißt an ſie anknüpfen, auch er hat das durch Abſtraction aus dem Einzelnen zu gewinnende Allgemeine für den Gegenſtand der Wiſſenſchaft erklärt; auch er hat den univerſellen und encyclopädiſchen Character der Philoſophie eben ſo ſtark hervorgehoben. Aber zwiſchen ihnen waltet doch wieder der Unterſchied ob, daß Bacon immer von dem naturphiloſophiſchen Intereſſe ausgeht und auf Experimentiren und Erfinden dringt, während Ariſtoteles die ethiſchen Disciplinen mit gleicher Liebe umfaßt. Bedenkt man ferner, daß der letztere in ſeiner Ethik das Ideal der theoretiſchen Glückſeligkeit als das Höchſte aufſtellt und das Weſen der Philoſophie ſo zu definiren pflegt, daß ſie das ſich ſelbſt genügende, um ſeiner ſelbſt willen ſeiende Wiſſen ſei, während Bacon den practiſchen Nutzen jedweder Erkenntniß zwar nicht für den unmittelbaren, aber doch letzten Zweck derſelben erklärt, ſo iſt die größte Verſchiedenheit ſichtbar. Und zwar wird man nicht umhin können, dem Griechen eine höhere Stellung anzuweiſen, als dem Engländer, deſſen Verdienſt, wie er ſelbſt erklärt, nicht ſowohl darin beſteht, daß er eine neue Wiſſenſchaft geſchaffen habe, als darin, daß er ſie durch Bekämpfung lange gehegter Irrthümer möglich machte[1]). Wenn Ariſtoteles auf die Frage: welches iſt der Gegenſtand der Erkenntniß? geantwortet hatte, „unmittelbarer Gegenſtand derſelben ſind die Sinnenwahrnehmungen und die Principien, welche beide Elemente nicht bewieſen, ſondern nur vorausge-

1) Nov. Org. I. §. 97: De nobis iudicium futuri temporis factum iri existimamus: „Nos nil magni fecisse, sed tantum ea, quae pro magnis habentur, minoria fecisse“. Sed interim non est spes nisi in regeneratione scientiarum, ut eae scilicet ab experientia certo ordine excitentur et rursus condantur.

ſetzt werden können, ſo daß von ihnen erſt das Beweiſen anhebt", ſo hat ſich Bacon nur das erſtere davon geſagt ſein laſſen. Man kann inſofern behaupten, daß Empiriſtik und Rationalismus ſich gewiſſermaßen in jene Antwort des Ariſtoteles theilen. Jene will nur mit den gedachten Principien anfangen, dieſer nur mit den ſinnlichen Erfahrungen, wenn gleich ſie beide zuerſt noch nicht das Entgegengeſetzte ausdrücklich ausſchloſſen.

Da zeigt es ſich nun aber an Bacon, daß wer in der Philoſophie nicht das Ganze umfaßt, auch im Einzelnen nicht das Rechte trifft. Aus Oppoſition gegen die dürren, aprioriſchen Conſtructionen der Scholaſtik hat er das Geiſtige in das Erfahrungsmäßig-Natürliche verengt, und ungeachtet er am Ende Alles auf die Praxis bezieht, grade der practiſchen Philoſophie und deren Problemen den Rücken gekehrt — die Folge iſt, daß er ſelbſt innerhalb des Kreiſes der Naturphiloſophie einer einſeitigen Richtung verfällt, welche ihm dann ein eigentliches Syſtem aufzuſtellen unmöglich macht. Hier erhellt erſt der weſentlichſte Unterſchied zwiſchen ihm und Ariſtoteles. Der Schüler Plato's hat die Idee des Organiſchen wie eine Fackel der Naturforſchung angezündet: der Feind der Scholaſtik opfert die Zweckbetrachtung ganz und gar der Cauſalitätskategorie auf[1]). Die Urſachen der Erſcheinungen zu erkennen und von den Urſachen wieder die Urſachen — das iſt ſeine Vorſchrift, bei der es nur zu einer ganz äußerlichen, mechaniſchen Auffaſſung der Dinge kommen kann. Wie Bacons Leben den kläglichſten Mangel an ſittlicher Haltung bekundet, ſo iſt ſeiner Philoſophie eine eigentlich ideale Auffaſſung der Dinge nach ihrem Zweck als ihrem geiſtigen und gleichſam urbildlichen Weſen fremd. Die Geſetzmäßigkeit der Natur iſt ihm eben nur die eines vielfach und künſtlich gegliederten Me-

1) Allerdings entwirft Bacon in ſeiner Encyclopädie einen Abſchnitt für die causae finales in der Metaphyſik, aber dieſer bleibt nur ein leeres Schema.

chanismus; das geistige Lebenselement, den gedankenhaften Hintergrund des Sinnlichen will er nicht bemerken, um nur nicht dem Aberglauben in die Hände zu fallen. Dieß brachte nun freilich die innere Nothwendigkeit der historischen Entwicklung mit sich, wie wir denn bei Des Cartes, Bacon's jüngerem Zeitgenossen, der grade vom entgegengesetzten Ende ausgieng, ganz dasselbe finden [1]). Nachdem die große Emancipation des Bewußtseins von der Autorität ein Jahrhundert früher durchgesetzt war, mußte gleichsam wieder von vorn angefangen werden: alle, auch die entlegensten und fremdartigsten Hypotheſen mußten vom freien Spiele des Geistes herbeigezogen, versucht und durchgemacht werden, damit aus der unendlichsten Fülle der Meinungen die größte Tiefe der Anschauung gewonnen werden könnte. Aber um zu Bacon zurückzukehren, so versteht sich, daß bei seiner bloßen Causalbetrachtung eine eigentliche Naturphiloſophie unmöglich ist. Die Philoſophie kann in Bezug auf die Realien doch immer nur die Betrachtung von Reſultaten sein; hier sollen aber erst die Reſultate gefunden werden. Bacons Philoſophie kann daher nichts Anderes sein als eine allgemeine Vorschrift und Anleitung der Naturforschung, und es fragt sich daher nur, ob und wie weit diese von ihm beschriebene und empfohlene Methode wiſſenschaftlichen Werth hat.

Da ist nun unzweifelhaft, daß die inductive und analytische Methode als das eigentlich heuristische Werkzeug der Forschung aufgestellt zu haben, vom größten Verdienste ist: aber dieß Lob muß wieder beschränkt werden, wenn man bedenkt, daß nur der allgemeinste Gedanke jener Methode von Bacon stammt und die wesentlichen Regeln derselben von ihm vernachlässigt werden, so daß seine Lehre so gut die Quelle neuer Irrthümer, als neuer Wahrheiten geworden ist. Wenn

---

1) Man vergleiche darüber mein Buch: Des Cartes und Spinoza. Urkundliche Darstellung der Philoſophie Beider (Marcus, Bonn. 1850) in der Einleitung des ersten Abschnittes.

er nämlich das Allgemeine auch keineswegs verbannte, ſo weiſt er doch nicht die Nothwendigkeit nach, wiſſenſchaftliche Erkenntniß in die Form der Allgemeinheit zu bringen. Und da er die Sinnlichkeit ſchlechthin für die Quelle des Wiſſens erklärte, ſo war es natürlich, daß wer ihm hierin folgte, je länger deſto mehr das Allgemeine hintenanſetzte, da dieß mit der Sinnlichkeit nichts zu thun hat. Ein Umſtand, der in der Pſychologie und Ethik die größten und ſchlimmſten Folgen nach ſich ziehen mußte, wie wir ſehen werden. Bacons Verdienſt liegt mehr außer, als in der Philoſophie. Er ſelbſt war freilich weit entfernt, die letzten Conſequenzen der von ihm angebahnten Denkweiſe zu überſchauen; er gefiel ſich nur im Kampfe gegen eine unfruchtbare Schulgelehrſamkeit, die ſich in der That überlebt hatte und der unbefangnen Naturforſchung den Weg vertrat. Dieſer wurde durch Bacons Richtung wieder eröffnet. Wenn er der ſyllogiſtiſchen Deductionsweiſe, die nur zur Anordnung und zur Verbindung gewonnener Erkenntniſſe, nicht zur Erfindung neuer Erkenntniß taugt, die Induction und Analyſe entgegenſetzt, war er dabei völlig in ſeinem Rechte: er hätte nur eine Theorie ſeiner Methode aufſtellen ſollen, was er nicht that. Er legt ſich nicht die Frage vor, auf deren gewiſſenhafte Beantwortung ihm alles hätte ankommen ſollen, wenn es ihm in der That an der Allgemeinheit der Begriffe in der Wiſſenſchaft gelegen geweſen wäre, die Frage nämlich: welches Recht haben wir denn, unſre Erfahrung vom Sinnlichen zu verallgemeinern? Er tadelt mit Recht die gewöhnliche Weiſe des Inducirens, welche „durch einfache Aufzählung“ geſchehe und daher unſichere Schlüſſe aufs Gerathewohl mache; aber er ſelbſt giebt keinen Maßſtab der Sicherheit an. So geſchieht es denn, daß man ihn vielfach mit ſeinen eignen Waffen zu ſchlagen im Stande iſt, welche ſich überall gegen ihn ſelbſt wenden, wo er Reſultate aufſtellt. Er fängt zwar nicht, wie der Rationalismus, unberechtigter Weiſe mit allgemeinen Sätzen an, aber er hört damit unberechtigter Weiſe auf, wie dieß überhaupt das Loos

der Empiriſtik iſt. Dort zeigt ſich ein Hochmuth des Vorausſetzens, hier des Folgerns.

Der Vorwurf, welcher Bacons Philoſophiren trifft, iſt ein doppelter. Zuerſt, daß er das Feld der Wiſſenſchaft ungebührlich beeinträchtigt hat, indem er dem Erkennen alle aprioriſchen Elemente abſpricht und ſich nur aufs Erfahrungsmäßige einlaſſen will; ſodann, daß er, obgleich er nur nach der Erfahrung (und darunter verſteht er immer die Wahrnehmung des Sinnlichen) erkannt haben will, doch für ſeine Reſultate den Anſpruch der Wahrheit und Allgemeingültigkeit macht, welcher ihnen doch dem Principe ſelbſt nach nicht zugeſtanden werden kann. Inſofern iſt die Empiriſtik im Widerſpruch mit ſich ſelbſt, wie ſich dieß denn je länger deſto mehr zeigt. Was ſie findet, hat ſie nicht ſo geſucht; und was ſie ſucht, kann ſie nicht finden. Erfahrung und Allgemeinheit ſind Gegenſätze, deren Vereinigung durch ihre Mittel nicht zu erreichen iſt. Die große Wirkung der Empiriſtik liegt außerhalb des Gebiets der Philoſophie und der eigentlichen Wiſſenſchaft überhaupt: auf demſelben hat ſie, wie Bacon richtig bemerkt, mehr das Verdienſt, Irrthümer und vorgefaßte unbegründete Meinungen verbannt, als neue Wahrheiten aufgeſtellt zu haben. Dieß zeigt ſich ſogleich an Locke.

2. Locke.

Wie Des Cartes als Vater des Rationalismus zu bezeichnen iſt, weil er den Rationalismus dem Princip nach aufſtellte, ohne ſich der Conſequenzen deſſelben bewußt zu werden, welche erſt Spinoza gezogen hat, ſo iſt durch Bacon die Empiriſtik erſt eingeleitet, noch nicht zur Wirklichkeit geworden: ſie ward es in Locke. Zwar fällt, wie ſo eben bemerkt, dem Weſen der Sache nach die große Wirkung der Empiriſtik ganz außerhalb des Gebiets der Philoſophie, aber auch auf demſelben zeigt ſich noch ein merkwürdiger Entwicklungsproceß, welcher die ihr zu Grunde liegende Anſchauung durch alle Stadien hindurch treibt, bis ſie ſich gänzlich erſchöpft

hat. Bacons Einseitigkeit erfuhr durch seine Nachfolger ebensowenig eine ergänzende Correctur, als die Des Cartes': statt Ergänzung und Vervollständigung auch nur anzustreben, hat man nur den einmal eingeschlagnen Weg weiter verfolgt. Es geht dabei der englischen Philosophie nicht anders als der englischen Poesie; die idealistische Geistesentwicklung der Nation, gleich als ob politische und litterarische Größe nicht Hand in Hand gehen dürften, wird von der Revolution gebrochen. Wie die Restaurationsperiode in der erzählenden und dramatischen Dichtung einen starken Abfall gegen den hohen Genius der Zeit Shakspeare's erblicken läßt, so ist die nach der Revolution fallende Philosophie unendlich unter Bacons Standpunkt herabgesunken. Locke beginnt diese sensualistische Philosophie der Mittelmäßigkeit, die an sich genommen geistlos und seicht, sich nicht durch das bedeutsam macht, was sie hat, sondern durch das, was sie ablehnt und negirt.

Nachdem die Naturwissenschaft Hand daran gelegt hatte, nach Bacons Vorschriften auf dem Wege analytischer Forschung vorzuschreiten, zeigte sich gar bald, daß es nicht so leicht sei, aus den Thatsachen allgemeine Grundsätze zu gewinnen, wie er verlangt hatte. Man mußte überall theils sich mit Hypothesen zur Erklärung der Naturerscheinungen begnügen, theils wo man wirklich zu Gesetzen vordrang, die bloß relative Geltung derselben anerkennen. Es kam also doch wieder nicht zur Ausführung des von Bacon gehegten Gedankens, eine Metaphysik der Natur auf Grund der gewonnenen erfahrungsmäßigen Erkenntniß aufzurichten, vielmehr verlor sich die empirische Forschung, wie dieß ihrem Wesen vollständig angemessen ist und Bacon prophetisch gefordert hatte [1]), bald

1) Nam quidquid essentia dignum est, id etiam scientia dignum, quae est essentiae imago. Ac vilia aeque subsistunt, ac lauta. Quinetiam, ut e quibusdam putridis materiis veluti musco et zibetho, aliquando optimi odores generantur, ita et ab instantiis vilibus et sordidis quandoque eximia lux et informatio emanant. Nov. Org. I. §. 120.

in die feinſten und ſubtilſten Einzelnheiten. Davon mußte nun die Folge ſein, daß die an Bacon ſich anſchließende Philoſophie jedes poſitiven, aus der Naturerkenntniß gezognen Inhalts entbehren lernte, weil ein ſolcher mittelſt der Inductionsmethode nicht zu beſchaffen iſt: es blieb ihr zum Gegenſtande ſchlechterdings nur die Methode ſelbſt und deren Betrachtung übrig, welche, wie wir ſchon bei Bacon ſehen, eine Erkenntnißtheorie iſt. Erſt müſſen wir wiſſen, wie wir erkennen, ehe wir überhaupt etwas wiſſen können — das iſt der Grundſatz, welcher Locke's Philoſophie recht eigentlich und im Grunde genommen allein beſchäftigt. Und zwar ſchließt ſie ſich wieder in der Art, wie die Frage nach dem Weſen der Erkenntniß beantwortet wird, aufs genaueſte an Bacon an. Dieſer, ſo haben wir geſehen, ſetzt die ſinnliche Erfahrung als die erſte Quelle des Erkennens, aus der wir durch Reflexion zu allgemeinen Begriffen gelangen: er beſchreibt dann den ganzen Gang der Abſtraction, berührt das Verhältniß der Sprache und der Worte zum Denken, und ſchließt mit dem Entwurf einer Encyclopädie.

Ganz daſſelbe finden wir in Locke's berühmtem „Verſuch über den menſchlichen Verſtand“ [1]), nur daß er das, was Bacon mit einigen großen, genialen Strichen vorgezeichnet hatte, genauer ausgeführt und ins Kleinliche, Handgreiflichere umgewendet hat. Er beginnt ſogleich mit der ausdrücklichen Leugnung der „eingebornen“ Ideen, alſo alles aprioriſchen Wiſſens. Die alte Platoniſche Lehre, daß das Ideelle und Allgemeine das Wirkliche ſei, während das ſinnliche Einzelne deſſen bloßes Abbild ausmache, hatte ſich durch alle Wechſelfälle hindurch während des Mittelalters unter dem Namen des Realismus in den verſchiedenſten Wendungen nicht nur

1) Erſchien zuerſt London 1690 und ward bald in mehrere Sprachen überſetzt. Leibniz, der die Sache allein zu beurtheilen im Stande war und ſich auch von der allgemeinen Bewunderung nicht abhalten ließ, die Nouveaux Essais dagegen zu ſchreiben, erfuhr Locke's Mißachtung.

behauptet, ſondern war durch Des Cartes auch zu einer neuen Geltung gekommen. Alles unſer Wiſſen, mag auch die Sinnlichkeit daran Theil haben, erklärte dieſer, iſt am Ende doch immer nur die eine ſelbige menſchliche Vernunft, welche ſich verſchiednen Gegenſtänden zuwendet [1]), ein Satz, woraus denn wieder ſeine Eintheilung der Vorſtellungen in angeborne (innatae) und angenommene (adventitiae) d. h. ſinnlich vermittelte, zu denen dann noch die willkürlich gebildeten (fictae) kommen, fließt. Zu den angebornen rechnete er vornehmlich die ewigen Wahrheiten d. h. die logiſchen und erkenntniß-theoretiſchen Principien. An ſie knüpft daher Locke an, welcher ſich überhaupt vielfach wenn auch indirect und verwerfend auf Des Cartes' Philoſophie bezieht. Locke leugnet es, daß jene Principien uns apriori innewohnen, da es viele Individuen gebe, welche nichts davon wüßten, wie dieß doch der Fall ſein müßte, wenn ſie in der That in der Seele wären. Dabei wäre das eine ſchlechte Aushülfe, den Unterſchied eines explicirten und implicirten Wiſſens zu machen und zu behaupten, ſolche allgemeine Principien lägen implicite in uns, weil wir ſonſt mit demſelben Rechte jegliche anderweitige Erkenntniß, z. B. die mathematiſche, als etwas implicite Aprioriſches betrachten dürften. Und auch das ſei nicht wahr, daß jene Principien zugleich mit dem erſten Gebrauch der Vernunft da ſeien, weil thatſächlicherweiſe ſie erſt viel ſpäter ins Bewußtſein kämen, als viele andre Erkenntniſſe. In dieſem Raiſonnement iſt Locke's ganze Weiſe ſchon deutlich zu erkennen. Er geht, indem er gegen das Aprioriſche unſerer Erkenntniß kämpft, ſchon mit der Ueberzeugung und vorgefaßten Meinung zu Werke, daß es keines gäbe: ſein Standpunct iſt alſo kein critiſcher, ſondern ſchon der eines Empirikers, welcher ſich gegen jede andre Anſicht polemiſch wahrt. Seine Argumente ſtützen ſich dann namentlich darauf, daß er nicht zu unterſcheiden weiß zwiſchen dem potentiellen Bewußtſein (dem im

1) Reg. ad direct. ingen. XII.

Bewußtſein als Gedächtniß Haben) und dem actuellen Bewußtſein — dem Sich bewußt ſein — ein Unterſchied, welcher noch gar nicht einmal die Annahme aprioriſcher Erkenntniß involvirt hätte. Locke denkt ſich in der That die menſchliche Seele unter den alleroberflächlichſten Bildern eines weißen Blattes, in welches die Erfahrung etwas einſchreibt, oder eines Vorrathshauſes, in welchem die Erkenntniſſe wie Getreidekörner aufbewahrt werden. Locke liefert keinen Beweis, daß alle unſre Erkenntniſſe erfahrungsmäßig ſeien: er ſetzt das einfach voraus und hält jede andre Annahme für unmöglich. Die Weiſe nun, wie wir zu Vorſtellungen kommen, denkt er ſich zwiefach: daher er ſich von zwei Vermögen der Seele zu ſprechen erlaubt, Sinnlichkeit und Reflexion. Die erſtere (Senſation) entſteht durch die Wahrnehmung äußerer Gegenſtände; die andre bezieht ſich auf die Wahrnehmung der Thätigkeiten unſeres eigenen Verſtandes und kann daher der innere Sinn genannt werden. Zuerſt führt alſo die Sinnlichkeit unſerer leeren, einem weißen Papier (tabula rasa) gleichen Seele die unendlich vielen, deutlichen oder verworrenen Wahrnehmungen mittelſt der verſchiedenen Sinne zu: dieſer Wahrnehmungen bemächtigt ſich die Reflexion, welche wieder mit ihren verſchiedenen Functionen eine zweite Reihe von Vorſtellungen beginnt. Wenn wir auch auf das genaueſte den ganzen Inhalt unſeres Denkens durchmuſtern, ſo werden wir nichts in uns finden, welches nicht vom äußeren oder inneren Sinn uns dargeboten worden iſt: durch dieſe beiden Seelenvermögen als Quellen des Erkennens ſind alle unſre Vorſtellungen zu uns gelangt [1]). Unſer Geiſt verhält ſich nun beim Entſtehen der Vorſtellungen in der Weiſe paſſiv, daß er ſich ihrer gar nicht erwehren kann, ſondern ſie ihm unwillkürlich aufgedrungen werden, wie die Bilder einem Spiegel. Die äußeren Gegenſtände machen zuerſt einen Eindruck auf die Sinne, welcher dann durch dieſelben auf den Verſtand (das Vermögen der

1) Essay conc. hum. und. B. I. ch. 2 et 3. B. II. ch. 1.

Reflexion) fortgepflanzt wird. Wie dieß eigentlich geſchehe, macht Locke auch nicht einmal den Verſuch zu erklären; jedoch iſt die Annahme ſolcher materieller Einwirkung und Wirkſamkeit ihm um ſo weniger anſtößig, als er von der Immaterialität der Seele keineswegs überzeugt iſt[1]). Das Reſultat der unmittelbaren ſinnlichen Erkenntniß ſind dann die einfachen Vorſtellungen, welche nicht weiter zu erklären ſind und das erſte Material unſeres Denkens ausmachen[2]). Nun aber geht, an ſie anknüpfend, der Verſtand weiter und combinirt dieſe einfachen Vorſtellungen, ſo daß daraus die zuſammengeſetzten entſtehen, deren unendliche Mannigfaltigkeit Locke zu claſſificiren unternimmt, indem er ſie nach Des Cartes' Vorgange in drei Klaſſen ordnet: Modi, Verhältnißbegriffe (relations), Subſtanzen. Unter Modi ſind ſolche zu verſtehen, die an einem Andern als ihrem Subſtrate, vorkommen. Locke handelt aufs weitläufigſte davon[3]). Wichtig iſt dann der Subſtanzbegriff, der Mittelpunct der Verſtandesmetaphyſik. Indem Locke dieſen Begriff prüft, findet er, daß darin nur die Vorausſetzung von einem uns an ſich völlig unbekannten Etwas enthalten ſei,

---

1) Dieß iſt namentlich im erſten Briefe an den Biſchof von Worceſter (dem bekannten Stillingsfleet), welcher gegen Locke's deiſtiſche Meinungen auftrat, geltend gemacht. Mit der Paſſivität der Seele hängt zuſammen, daß ſie nicht immer denkt. Essay Book II, Ch. I. §. 10. Gegen dieſen Punkt wendet ſich Leibniz nicht weniger, als gegen die unbegründete Annahme von verſchiednen Seelenkräften (facultés de l'ame). Er ſagt Nouv. Essais II, I. §. 10: L'action n'est pas plus attachée à l'ame qu'au corps, un état sans pensée dans l'ame et un repos absolu dans le corps me paraissant également contraire à la nature et sans exemple dans le monde. Une substance qui sera une fois en action le sera toujours, car toutes les impressions demeurent et sont mêlées seulement avec d'autres nouvelles. — On peut croire, que si le corps n'est jamais en repos, l'ame qui y répond ne sera jamais non plus sans perception.

2) Es giebt nach Locke einfache Vorſtellungen eines Sinnes z. B. die Farben; mehrerer Sinne z. B. Raum, Bewegung, Ausdehnung; der Reflexion z. B. die Vorſtellungen des Willens oder des Vorſtellens u. ſ. w.

3) Essay B. II. von Chapt. XII an.

welches wir uns als Träger gewiſſer Eigenſchaften denken. Dieſe Eigenſchaften ſind es eben, welche uns veranlaſſen, indem wir ſie wahrnehmen, ihnen ein Etwas zu Grunde zu legen, zu dem wir ſie dann im Verhältniß von Accidentien denken. Dieſer Träger ſelbſt iſt daher etwas völlig Unbekanntes, von dem ſich eine klare, poſitive Vorſtellung gar nicht gewinnen läßt[1]: ſoviel iſt aber gewiß, daß die Vorſtellung einer geiſtigen Subſtanz nicht dunkler iſt, als die der körperlichen[2]. Erlauben wir uns verſchiedene Arten von Subſtanzen anzunehmen, ſo geſchieht dieß, weil wir verſchiedene Verknüpfungen einfacher Vorſtellungen, von deren Gegenſtänden wir durch die Erfahrung wiſſen, daß ſie zuſammengehören, wahrnehmen und dabei vorausſetzen, daß ſie aus der eigenthümlichen Natur eines ihnen zu Grunde liegenden, ſie zur Einheit verknüpfenden, uns freilich unbegreiflichen, aber doch nicht nicht zu denkenden Dinges herrühren[3]. — Denken wir ſo Subſtanzen als Träger von Accidentien, Eigenſchaften oder Modi, und Modi als an Subſtanzen befindlich, ſo iſt drittens noch möglich, Beziehungen zwiſchen den Dingen aufzufaſſen, welches die Relationsbegriffe ergiebt. Der wichtigſte derſelben iſt der von Urſache und Wirkung[4]. Er entſpringt dadurch, daß wir bemerken, daß verſchiedene Subſtanzen oder Accidentien zu ſein anfangen, welches durch die Thätigkeit und Einwirkung eines andern Weſens geſchieht. Letzteres

1) Essay B. 2. cap. 23. init.

2) Essay B. 4. cap. 3. §. 6. Anm.

3) B. IV. Ch. IV.

4) Essay B. 2. c. 26. §. 1. Locke ſtellt cause and effect an die Spitze aller „relations.“ Sein Ausdruck: „whatever is *considered by us* to conduce or operate to the producing any particular simple ideas or collection of simple ideas; whether substance or mode, which did non before exist, hath thereby in our minds the relation of a cause and so is denominated by us“ deutet in dem „*considered by us*“ ſchon auf die Wendung hin, welche dieſe Unterſuchung durch Hume und Kant nehmen ſollte.

nennen wir dann die hervorbringende Urſache, und alles für unſre Vorſtellung neu Hervorgebrachte, Wirkung. Mit dieſem Begriffe ausgerüſtet, ſind wir dann im Stande, das eigentliche Schaffen, die Hervorbringung aus dem Nichts, wo alſo ein Gegenſtand ganz und gar neu ins Daſein tritt, von der bloßen naturgemäßen Zeugung zu unterſcheiden, welche eine Subſtanz durch ein zu Grunde liegendes inneres Princip ins Leben ruft [1]).

Wenn nun unſre Erkenntniß im Allgemeinen darin beſteht, die Uebereinſtimmung und Verbindung, ſowie die Getrenntheit und den Gegenſatz in unſern Vorſtellungen wahrzunehmen, ſo iſt damit über die Wahrheit und Realität derſelben noch nichts ausgemacht. Freilich bezieht ſich unſre Erkenntniß zunächſt auf Einerleiheit und Verſchiedenheit der Vorſtellungen, auf ihre Beziehungen und ihre nothwendige Verknüpfung, aber vor allen Dingen wollen wir doch das wirkliche Daſein der Gegenſtände einſehen [2]). Wie iſt es aber möglich, ſich der realen Welt im Denken zu bemächtigen? Unmittelbar gar nicht. Zwiſchen dem denkenden Geiſte und der Realität der Dinge bilden eben die Vorſtellungen eine mittlere und vermittelnde Welt. Unſre Erkenntniß iſt daher nur ſo weit real, als die Welt unſrer Vorſtellungen mit der wirklichen Welt in Uebereinſtimmung iſt. Was zuerſt die einfachen Vorſtellungen betrifft, ſo ſind ſie ja ein Product der Dinge ſelbſt, welche von Außen auf uns wirken, und müſſen daher mit dieſen übereinſtimmend ſein: die zuſammengeſetzten Vorſtellungen, mit Ausnahme der Subſtanzen, ſind Producte unſeres Denkens für ſich, und haben, da ſie gar nicht auf wirkliche Gegenſtände als ihre Originale gehen ſollen, durch ſich ſelbſt Gewißheit. Daher iſt die ganze Mathematik, obgleich ſie ſich auf die Wirklichkeit der Dinge ganz und gar nicht ſtützt, dennoch eine wirkliche Erkenntniß, da der Mathematiker die Wahrheiten und

1) B. II. Ch. 26.

2) Ess. B. IV. c. 1.

Eigenſchaften der mathematiſchen Figuren und Verhältniſſe nur als Vorſtellungen ſeines Denkens betrachtet. Daher iſt ferner das moraliſche Wiſſen ebenſo real und gewiß, als das mathematiſche. Unſre ſittlichen Begriffe ſind ſelbſtgemachte Archetype, welche wir auf die Sinnlichkeit anwenden, aber nicht ihr entlehnt haben [1]). Was endlich die Subſtanzen anbetrifft, ſo haben wir von dieſen keine angemeſſene Vorſtellungen, weil ſie uns ihrem eigentlichen Weſen nach immerdar unbekannt bleiben. Die Wirklichkeit reicht alſo für uns ſo weit, als die unmittelbare Gewißheit ſinnlicher Erkenntniß [2]). Allgemeine Sätze und Begriffe ſind ſo weit evident, als ſie auf dieſer beruhen und darauf zurückzuführen ſind [3]).

So iſt der Geiſt bei Locke zum Sinn geworden. Dazu war es nöthig, daß zwei Vorausſetzungen gemacht wurden, welche miteinander zuſammenhangen und auf deren Wahrheit oder Unwahrheit ihm alles ankommt. Die erſte lautete: es giebt keine angebornen Ideen; die zweite: die Sinnlichkeit giebt uns die Dinge ſo, wie ſie ſind, und iſt darum das letzte Criterium der Wahrheit. Beide Sätze hangen eng aneinander, denn wenn es angeborne Ideen giebt, ſo giebt es mindeſtens eine doppelte Wahrheit, und die Sinnlichkeit hört auf, die einzige Quelle der Erkenntniß zu ſein. Und wiederum: gewährt die unmittelbare ſinnliche Erfahrung nicht an ſich die Wahrheit, ſo muß das Criterium anderswo, d. h. etwa im

1) B. IV. Ch. IV. §. 6. 7.

2) Simple ideas, which since the mind as has been showed can by no means make of itself, must necessarily be the product of things operating on the mind in *a natural way*, and producing therein those perceptions etc. — It follows that simple ideas are not fictions of our fancies but the natural and regular productions of things without us, really operating upon us and so carry with them *all the conformity* which is intended or which our state requires. — And this conformity between our simple ideas and the existence of things, is sufficient for real knowledge. Essay 4. c. 4. §. 4.

3) Essay B. 3. c. 9. §. 9.

aprioriſchen Denken geſucht werden. Fragen wir zuerſt nun, ob Locke ſeinen Sätzen ſelbſt getreu geblieben ſei, ſo zeigt ſich, daß dieß nicht der Fall iſt. Denn nachdem er im erſten Buche ſeines Verſuchs weitläuftigſt zu beweiſen ſich abgemüht hat, daß durchaus keine aprioriſchen Erkenntniſſe für den Menſchen möglich ſeien, erklärt er im vierten Buch nicht nur die Mathematik, ſondern auch die Sittenlehre für eine von der Sinnlichkeit unabhängige, d. h. doch Vernunft-Wiſſenſchaft. Der Widerſpruch, der darin liegt, entgeht ihm um deswillen, daß er Sinnlichkeit und Erfahrung nicht von vorn herein gehörig getrennt hat. Freilich gehört auch zur Ethik und Mathematik Erfahrung, d. h. allmälige Kenntnißnahme, aber darum noch nicht Sinnlichkeit in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts. Grade das meinten aber Plato wie Des Cartes mit den eingebornen Ideen, daß wir eines urſprünglich in uns geſetzten Gedankeninhalts theilhaftig ſind, den wir uns ins Bewußtſein zu bringen haben. Erfahrung und Vernunftwiſſenſchaft ſchließen ſich alſo nicht aus, wie Locke annimmt, der Erfahrung und ſinnliche Erkenntniß identificirt. Woher, ſo müſſen wir ihn nun fragen, ſtammen denn die mathematiſchen und ethiſchen Erkenntniſſe, von denen du ſagſt, daß ſie keinen unmittelbaren Bezug auf die Wirklichkeit haben? Locke, indem er alles Aprioriſche leugnet, iſt darauf zu antworten abſolut nicht im Stande: er erkennt das Factum der Mathematik und Ethik an, ohne es erklären zu können und beweiſt damit die Unzulänglichkeit ſeines Princips. Entweder hat es mit Mathematik und Ethik ſeine Richtigkeit, wie er ſelbſt ſagt, nun ſo iſt ſinnliche Erfahrung nicht die einzige Quelle des Wiſſens; oder ſinnliche Erfahrung iſt die einzige Quelle des Wiſſens, wie er ſagt, nun, ſo hat es mit Mathematik und Ethik ſeine Richtigkeit nicht, wie er doch ſagt und Niemand ſich nehmen laſſen wird. Der ſchon bei Bacon gerügte Grundfehler der Empiriſtik iſt auch der Locke's: *er überſchreitet die von ihm ſelbſt geſteckte Gränze. Dieſer innere Widerſpruch zieht ſich durch das ganze Syſtem hindurch,*

daß Locke immer bei der ſinnlichen Erfahrung ſtehen zu bleiben ſich die Miene giebt, und doch fortwährend Elemente einmiſcht, welche der Sinnlichkeit ſchlechterdings nicht entſtammen, grade wie wir beim Rationalismus die entgegengeſetzte Manier finden werden, daß dort ins aprioriſche Denken immer apoſterioriſche Elemente eingeſchwärzt werden. Was nun aber die andre Behauptung betrifft, daß, da die einfachen Vorſtellungen von den Dingen gewirkt werden, ſie auch die wirklichen Dinge repräſentiren und deren Realität uns verbürgen, ſo iſt dieß eben weiter nichts, als eine bloße Behauptung, die durch nichts bewieſen werden kann. Um davon abzuſehen, daß die entgegengeſetzte, nämlich die idealiſtiſche Behauptung, wie die eines Berkeley, die einfachen Vorſtellungen ſeien gar nicht von den wirklichen Dingen gewirkt, ſondern ſo gut Producte unſerer ſelbſtändigen Einbildungskraft als die zuſammengeſetzten, gleich guten Sinn hat und ſich in der That durch größere Geſchloſſenheit empfiehlt; abgeſehen ferner davon, daß gar nicht erſichtlich iſt, wie materielle Eindrücke zu Vorſtellungen werden mögen, ſo wird doch Locke ſelbſt nicht leugnen können, daß wenn man ihn ſtreng beim Worte nimmt, eigentlich von gar keiner Wahrheit die Rede ſein kann, inſofern darunter die Erkenntniß der realen Welt verſtanden wird. Denn unter Wahrheit kann doch auch er wiederum nur ſolche Erkenntniß verſtehen, die etwas Allgemeingültiges, über dem ſubjectiven Meinen Erhabenes giebt — wo iſt aber in der ſinnlichen Erkenntniß irgend eine Garantie, daß ſie mehr als ſubjectiven Sinn habe? Und muß Locke nicht ſelbſt anerkennen, daß uns unſer Denken in die Nothwendigkeit verſetzt, eine Subſtanz den Accidentien als Träger derſelben gleichſam unterzulegen? Liegt darin nicht das Bekenntniß, daß wir die Accidentien zwar nicht für etwas Unwirkliches, aber noch lange nicht für das Weſenhafte ſelbſt anſehen und an ſie erſt die Unterſuchung nach der Wahrheit anknüpfen? Ueberhaupt

iſt Locke gleich Bacon in der Täuſchung begriffen, daß die Verallgemeinerung der ſinnlichen Erfahrung zu Begriffen eine ſozuſagen nur quantitative ſei; es entgeht ihm der innere, weſentliche Unterſchied zwiſchen den ſinnlichen Eindrücken und der eigentlichen Erkenntniß, welche auf einem ſo roh mechaniſchen Wege, wie er uns glauben machen will, ganz und gar nicht vor ſich geht. Am entſcheidendſten zeigt ſich aber die Unzulänglichkeit der Annahme, nur das Sinnliche ſei das Criterium der Wahrheit, wenn man aufs Gebiet der Ethik und Religion hinüberſchreitet.

Da kann vor allen Dingen nicht mehr von der Freiheit die Rede ſein[1]); dieſe würde ja mit der Naturnothwendigkeit ſtreiten. Aber wie die Freiheit, ſo muß auch jede innere Gotteserkenntniß vom Senſualiſten geleugnet werden. Eine höhere Welt der Sittlichkeit und Religion kann neben einer ſolchen Derbheit des Realismus, welcher im Grunde ſchon Materialismus iſt, nicht aufkommen. Wenn die ſenſualiſtiſche Denkweiſe verſucht, Regeln des practiſchen Lebens zu gewinnen, ſo können dieſe, ſofern ſie überhaupt noch einen Sinn haben, doch eben nur der gemeinen Wirklichkeit entnommen, d. h. ſenſualiſtiſch ſein, wenn auch noch ſo ſehr darauf gepocht wird, daß ſie dem unmittelbaren ſinnlichen Reiz entgegen ſind. Die ſenſualiſtiſche Ethik muß alſo immer ſo ausfallen, daß der Menſch nicht an und für ſich in einer reinen und idealen Anſchauung ſeines Weſens und ſeiner höhern Würde, ſondern in der Wechſelbezie-

1) Liberty is as little applicable to the will as swiftness of motion is to sleep or squareness to virtue. — Will is the faculty or power of the mind to determine its thought to the producing or stopping any action as far as it depends on us. Liberty on the other side is the power a man has to do or forbear doing any particular action according as its doing or forbearance has the actual preference in the mind; which is the same thing as to say according as he himself wills it. Essay B. 2. c. 21. §. 13—14. Locke verſteht alſo nicht oder will die Frage gar nicht verſtehn.

hung zur materiellen Welt und darum in relativer Abhängigkeit von ihr gefaßt wird. Die ſenſualiſtiſche Ethik iſt freilich im Widerſpruch mit ſich ſelbſt, wie die ſenſualiſtiſche Theorie überhaupt, indem ſie, um überhaupt nur als Ethik zu beſtehen, einen Gegenſatz des Seins und Seinſollens im Menſchen vorausſetzt und doch gar keine Mittel hat, die Möglichkeit dieſes Gegenſatzes nachzuweiſen. Ganz daſſelbe gilt im theologiſchen Gebiete. Locke bemüht ſich, das Daſein Gottes nachzuweiſen [1]), und bedenkt nicht, daß er kurz vorher ausdrücklich behauptet hat, die Ungewißheit ſteigre ſich in dem Maße, als wir uns von der ſinnlichen Erkenntniß entfernten, wonach Gott, als ein unſinnliches und nicht einmal wie andere Subſtanzen aus Accidentien zu erſchließendes Weſen ganz und gar unerkennbar bleiben, ja, ſein Begriff eigentlich ganz fallen gelaſſen werden müßte.

Uebrigens fand Locke's Theorie (die „Philoſophie der Mittelmäßigkeit") neben allgemeiner Bewunderung doch auch Widerſpruch, nur daß derſelbe nicht unmittelbar zu wiſſenſchaftlichen Erfolgen führte. Locke hatte zwei Quellen der Erkenntniß genannt: die Sinnlichkeit und die Reflexion. Berkeley [2]) leugnete die Realität der erſtern, Hume die der andern Erkenntnißart. Berkeley kommt demnach dazu, die Receptivität der Sinnlichkeit zur Productivität der Einbildungskraft umzuſetzen. Zur Begründung ſeiner Theorie muß er dann aber eine ans Magiſche gränzende Einwirkung Gottes zu

---

1) Essay B. 4. c. 10. Locke geht dabei, wie Des Cartes, von der Gewißheit der eignen Exiſtenz aus. Da alſo etwas exiſtirt, ſo muß ein Grund dieſer Exiſtenz auch exiſtiren u. ſ. w. Bis in die Ewigkeit alſo muß von Ewigkeit her etwas exiſtirt haben — als ewige Quelle aller Weſen, d. h. Gott. Bekannt iſt, wie Kant dieſes „kosmologiſche" Argument Locke's ſo gut zerſtörte, wie das ontologiſche des Des Cartes.

2) Sein Hauptwerk: a treatise concerning the principles of human knowledge, erſchien zuerſt 1710 und iſt auch ins Deutſche überſetzt worden (Lpz. 1781).

Hülfe nehmen, deren Realität er keineswegs beweisen kann [1]). Hume dagegen tritt dem locke'schen Dogmatismus, d. h. der Verallgemeinerung des sinnlich Erkannten entgegen, wie durch ihn gefördert Kant dem Dogmatismus überhaupt. Hume kämpft nicht gegen die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß, sondern der Reflexion; er ist vielmehr dem Sensualismus innerlich zugethan: seine Bedeutung, wie wir sehen werden, liegt darin, daß er, indem er den Reflexionsbegriff der Causalität angriff, den Rationalismus zu einem weitern Schritt veranlaßte, während die eigentlichen Principien des Sensualismus durch ihn unangefochten blieben.

3. Die sensualistische Moralistik.

Die Widersprüche, welche Locke noch stehen gelassen, hob der weitere Prozeß des Sensualismus auf. Indem er sich aufs practische Gebiet warf, d. h. auf diejenigen Begriffe, welche mit Sittlichkeit, Staat und Religion zusammenhangen, wurde es ihm von Schritt zu Schritt unmöglicher, eine Ethik herzustellen und das Wesen des Christenthums zu begreifen, an dessen Stelle eine natürliche Religion gesetzt wurde. Die Grundrichtung des Naturalismus, die negirende Critik und Untergrabung der christlichen Religion bricht sich Bahn: eine Erscheinung, welche man Deismus genannt hat und die sich allerdings in eigenthümlicher Weise von den verwandten, derselben Quelle entstammenden ethischen Bestrebungen abhebt, so daß sie wohl auch abgesondert aufgefaßt werden mag [2]).

---

1) Er erinnert in dieser Beziehung an Mallebranche, der auf ein ähnliches Auskunftsmittel verfiel.

2) Zwar wagte die naturalistische Weltansicht des Deismus nicht sogleich einen directen Angriff auf die positive Religion, ja, das Verhältniß schien eher ein freundliches als feindliches zu sein. Und die nächste Veranlassung zum Emporkommen des Deismus lag gar nicht in einem wissenschaftlichen Interesse, sondern in einem practischen Bedürfnisse. Die Religionskämpfe, welche überall die civilisirte Welt erschütterten und in Athem hiel-

Nichtsdestoweniger ist gewiß, daß namentlich die Moralphilosophie überall damit Hand in Hand geht. Was die Deisten, Zwittererscheinungen des Rationalismus und der Empiristik, dem positiven Glauben des kirchlichen Bekenntnisses entziehen, müssen sie einer selbstgegründeten Ethik zu überweisen suchen, grade wie dieß bei den griechischen Sophisten zur Zeit des Socrates der Fall war. Daher kommt es denn, daß die bedeutendsten der deistischen Schriftsteller (nicht die extremsten, sondern die einflußreichsten), zugleich die bekanntesten Moralisten sind, wie vor allen Shaftesbury. Auch hier ist die Parallele mit dem reinen Rationalismus merkwürdig, welcher gleichfalls in dem Maße, als er sich der positiven Religion abwendet, der Ethik nähert. Deismus und englische Moralphilosophie fördern also einander, wie sie derselben Grundansicht entstammen.

Der Uebergang war aber einfach so, daß man das moralische Element in der Religion selbst zunächst einseitig hervorhob. Herbert, der Urheber dieser Richtung, erklärte, die

---

ten, ohne daß dabei etwas Ersprießliches herauszukommen schien, führten von selbst zu dem Bestreben, eine friedliche Ausgleichung auf dem Gebiete eines neutralen Denkens zu suchen, welches festzustellen habe, was denn eigentlich das Wesen der Dinge sei, um die man so erbittert focht. Man fiel also auf den Gedanken einer natürlichen Religion, die der positiven zum Unterbau dienen sollte und aus dem Wesen des Menschen selbst zu schöpfen wäre. Jean Bodin war so viel ich weiß der Erste, welcher in solchem irenischen Interesse mitten unter den französischen Religionszerwürfnissen, an die Aufstellung natürlicher Religionsprincipien dachte. Montaigne, der den Raimund v. Sabunde übersetzte und hoch schätzte, (Essais II. c. 12. Apologie de Raimond de Sebonde) denkt ebenso. — Die Folge war freilich, daß diese natürliche Religion bald das wichtigere Moment, die positive Satzung dagegen als ein nur hinzugekommener, mehr oder weniger willkürlicher, unwesentlicher Zusatz erschien; endlich ward dieselbe nicht nur für überflüssig, sondern für gefährlich und verderblich erklärt und dem vermeinten Gegensatz von Vernunft und Geschichte gemäß zersetzt.

Religion sei der Moralität wegen da. An ihn schloß sich Hobbes. Dieser schien zwar die Objectivität des Sittlichen zu leugnen [1]), aber es ist dieß eben nur Schein, worauf mit Recht schon hingewiesen worden ist [2]). Im Gegentheil muß behauptet werden, daß grade das Moment der sittlichen Gesinnung des Individuums vernachlässigt zu haben, ihn charakterisirt.

Theils ihm folgend, theils ihn bekämpfend, schlug nun der Sensualismus den Weg einer eudämonistischen Moralphilosophie ein. Wenn das Sittliche auf der Harmonie eines (allgemeinen) Gesetzes mit der (persönlichen) Gesinnung beruht, so faßt derselbe, da ihm alle ideale Anschauung fehlt, die Sache ganz einseitig so, daß er das allgemeine sittliche Gesetz mit dem Naturgesetz schlechthin identificirt, weil ihm Natur überhaupt der höchste Begriff ist; und überläßt zweitens der Erfahrung des individuellen Handelns die Bestimmung des Inhalts dieses Gesetzes. Man macht den Anfang damit, daß man die erstere, die objective Seite, hervorkehrt und also in abstracten Bestimmungen ausspricht, das Sittliche bestehe darin, daß man sich nach den Gegenständen zu richten habe, d. h. es sei Wahrheit und Uebereinkunft mit den wirklichen gegebnen Verhältnissen der Dinge. Dann aber tritt die andre Frage hervor, wie man sich dieß sich nach den Gegenständen richten zu denken habe, wo dann das Moment des Individuellen immer mehr sich äußert, bis endlich gradezu ausgesprochen wird, das Sittliche bestehe im Gefühl.

Wollaston, welcher alle Religion in die unterscheidende Erkenntniß des Guten und Bösen setzt, beginnt damit, das Gute für das Wahre, das Böse für das Falsche zu erklären. Religion, Sittlichkeit, Naturerkenntniß sind ihm im Grunde

---

1) Actio omnis sua natura adiaphora. De cive 12, 1. Dieselbe Anschauung in einer etwas andern Wendung findet sich bei Spinoza, dessen practische und politische Ideen überhaupt vielfach von Hobbes bestimmt sind.

2) Von Lechler in dem schon erwähnten Werke p. 242.

identiſch: man ſoll die Dinge ſo anſehen und behandeln, wie ſie ſind — dann handelt man ſittlich. Damit iſt das allgemeinſte Princip dieſer Richtung gegeben, an welches ſich nun zunächſt die Frage anknüpft, was denn das heiße, die Dinge ihrer Natur gemäß behandeln? S. Clarke, der bekannte Schüler Newtons, antwortet; man muß der Erkenntniß folgen; was freilich unmittelbar in der Frage liegt. Sittlichkeit ſei mit andern Worten die reine Conſequenz der Erkenntniß. Wenn der Wille, welcher auch gegen die Erkenntniß zur Handlung leiten kann, von der Erkenntniß determinirt wird, iſt er gut. Der Wille muß ſich alſo der Beſchaffenheit der Dinge unterwerfen.

Wir finden hier ein Hervorkehren der objectiven Seite auf Koſten der ſubjectiven, welche die ſchlechthin verſchwindende iſt: ein eigentliches Moralprincip liegt in jenen Sätzen daher gar nicht. Was Wollaſton und Clarke ſagen, verſteht ſich ganz von ſelbſt, trifft aber nicht das eigentliche Problem. Denn daß die Erkenntniß als ſolche zum ſittlichen Handeln gehört — iſt zwar über allem Zweifel erhaben; aber führt ſie zum Handeln? iſt ſie die Quelle der Handlung? Dieſe Fragen warf ſich Shaftesbury auf und beantwortete ſie ſo, daß er zuerſt aus der dürren Anſchauung ſeiner Vorgänger den Weg fand. Jede Handlung, ſo lehrt er, beruht auf einer Neigung des Handelnden: wer handelt, iſt durch einen Affect oder eine Leidenſchaft dazu veranlaßt. Um das Weſen des Handelns, d. h. was gut und böſe ſei, kennen zu lernen, muß man alſo die natürlichen Neigungen in Betracht ziehen, welche dem Zweck und den Beſtimmungen des Weſens, dem ſie eigen ſind, entſprechen. Da findet ſich nun, daß es deren zwei Klaſſen giebt: die ſocialen, welche auf dem Wohlwollen beruhen und auf das Wohl des Ganzen und der Gattung gerichtet ſind; zweitens aber die ſelbſtliebigen des perſönlichen Intereſſes. Das Weſen der erſtern beſteht darin, daß ſie Eintracht in das Ganze der Geſellſchaft bringen, alſo dem Zuſammenleben dienen; das Weſen der letzteren, daß ſie die Selbſter-

haltung der Individuen bezwecken. Beide Zwecke mögen wohl mit einander bestehen, doch kann das persönliche Interesse gar leicht Störungen hervorrufen. Die Sittlichkeit wird aber aus der Harmonie der idiopathischen und sympathischen Neigungen im Menschen hervorgehen: darauf beruht sein Glück. In dieser Harmonie erscheint das Schöne, die Grazie der Handlung, wie Shaftesbury die Tugend gradezu als das reflectirte Wohlgefallen am Schönen bezeichnet hat. Denn die Sittlichkeit beruht nach ihm keineswegs auf dem bloßen, ungeregelten Herrschen der natürlichen Neigungen, die sich selbst überlassen leicht das Maß überschreiten, sondern es gehört die ästhetische Reflexion dazu, wie denn der wahre Grund der Tugend die Ueberzeugung von der Güte, Ordnung und Schönheit des Weltalls ist.

An Shaftesbury knüpft Hutcheson an und führt die Sache noch einen Schritt weiter, so daß er zu demjenigen Begriff gelangt, nach dem man seit Schleiermacher diese ganze Schule bezeichnet hat, dem des Wohlwollens (benevolence). Er gewinnt denselben durch eine genauere Unterscheidung von Trieb und Neigung, indem er den Trieb für den rohen, ungebildeten Naturinstinkt erklärt, der auf der bloßen Empfindung basirt ist, während die Neigung das vernünftige Wollen bezeichnet, d. h. dasjenige, wo die Vorstellung eines Gutes das bestimmende Moment ist. Wohlwollen ist nun diejenige Richtung des vernünftigen Wollens oder der Neigung, die von aller Selbstsucht frei, bloß das Wohl der Andern im Auge hat [1]). Jede Handlung, die wir moralisch gut oder schlecht nennen, nennen wir nur so, weil wir sie als aus Zuneigung oder Abneigung gegen vernünftige Wesen geflossen ansehen. Also die Handlungen, welche auf das Wohl Anderer gehen, sind moralisch gut, und die bloß moralische Gesinnung ist die

1) Den ersten Anstoß zu diesem Gedanken gab übrigens der bekannte Critiker H. Home (Essays on the principles of morality and natural religion 1751).

beſtändige, allgemeine Liebe (good-will) oder das ausgedehnteſte Wohlwollen. Dieſe Geſinnung iſt wie geſagt die intereſſeloſe, welche keineswegs aus dem Geſichtspunct der Nützlichkeit entſpringt, ſondern unmittelbar aus dem ſittlichen Gefühl hervorgeht. Hutcheſon ſtellt alſo einen uns angeborenen moraliſchen Sinn, welcher mit der Vorſtellung des Vortheils und der Nützlichkeit ganz und gar nichts zu thun hat, an die Spitze — ein ſittliches Gefühl, welches auch von unſerm Willen nicht abhängt, unmittelbar und inſtinktmäßig wirkt, und obgleich es keineswegs ſich bei allen Individuen auf dieſelbe Weiſe äußert, doch als allgemein und untrüglich angeſehen werden muß.

Damit iſt nun in der That nach der einen Seite hin die äußerſte Conſequenz der ſenſualiſtiſchen Moralphiloſophie erſchienen, denn Hume hat in Bezug auf die Principien nichts Neues hinzugefügt, ſondern nur die Anſicht Hutcheſons näher erläutert [1]). Wenn, ſagt er, die Frage iſt, ob das Sittliche auf der Vernunft oder auf dem Gefühl beruhe, ſo muß als Antwort zwar zugegeben werden, daß das Sittliche den Charakter der Wahrheit trage, alſo vernünftig ſei; aber denken wir uns alles warme Gefühl, alle vorgefaßte Gunſt für Tugend, allen Abſcheu und Haß vor dem Laſter aus einem Menſchen hinweg — wird ſolch' einer ſittlich handeln? [2]) Wir müſſen annehmen, daß Vernunft und Gefühl beim ſittlichen Handeln miteinander thätig ſind, daß aber das allerletzte Urtheil immer von einem innerlichen Sinne und Gefühle abhängt und dabei, um dieſem Gefühl den Weg zu bahnen, und ihm das ihm zugehörige Object zu beſtimmen, Reflexion und Vernunftthätigkeit erfordert werden [3]). Nur die Vernunft kann uns über

1) Eigenthümlich ſind ihm dagegen viele treffende Bemerkungen über die ſittlichen Eigenſchaften (qualities) Sect. VI—VIII. des inquiry into the principles of morals und in der Schrift über die Leidenſchaften.

2) Enquiry concerning the principles of morals sect. I.

3) Ebendaſelbſt.

die wahre Richtung der Handlungen und der ſittlichen Eigenſchaften aufklären und die guten und ſchlimmen Folgen derſelben kenntlich machen. Aber da Nutzen und Schaden immer nur ein Verhältniß zu einem Endzweck haben und wo der Endzweck gleichgültig iſt, es auch die Mittel ſein müſſen, ſo iſt nöthig, daß zur Beſtimmung des Sittlichen das Gefühl hinzutrete [1]). Dieß Gefühl iſt das des Wohlwollens oder der Humanität [2]). Die Vernunft lehrt uns die verſchiednen Abſichten der Handlungen verſtehen; die Humanität ſetzt zwiſchen ihnen einen Unterſchied in der Werthſchätzung feſt zu Gunſten des Nützlichen und Heilſamen. Die Vernunft iſt gleichſam der formelle, das Gefühl der reale Maßſtab für das Sittliche.

Die Mängel dieſer eudämoniſtiſchen Ethik, — noch eine ganze Reihe von Moraliſten bewegen ſich in ihr, unter denen beſonders Adam Smith und Hartley ſich hervorthun — ſind ſchon von Schleiermacher gebührend hervorgehoben worden [3]): ſie treten um ſo ſchneidender heraus, wenn man ſie auf den Standpunct zurückbezieht, auf welchem ihre Urheber in theoretiſcher Hinſicht ſtanden. Da dieſelben mehr oder weniger alle die Erfahrung durch die Sinnlichkeit als die Quelle des Wahren betrachteten [4]), ſo iſt damit im höchſten Grade

---

1) The final sentence, which pronounces characters and actions amiable or odious, praiseworthy or blameable; that which stamps on them the mark of honour or infamy, approbation or censure, that which renders *morality an active principle* and constitutes *virtue our happiness* and vice our misery — that final sentence depends on some internal *sense* or *feeling*, *which nature has made universal to the whole species*. Ebendaſ.

2) It seems indeniable that nothing can bestow more merit on any human creature than the sentiment of benevolence etc. Ebend. sect. II. part. II. in fine.

3) Man vergleiche die Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, entworfen von F. Schleiermacher p. 54; p. 108; p. 158 u. 234.

4) Am ſchärfſten und klarſten drückt Hume, nach Hobbes der bedeutendſte Denker unter den Engländern, dieß ſo aus: Men are now cured

unzusammenhangend, das Sittliche von einem allgemeinen instinktartigen Gefühle abhängig zu machen. Cumberland und der ihm folgende Shaftesbury wußten sich zwar ein Großes damit, Hobbes widerlegt zu haben, welcher, wie bemerkt, den ältern griechischen Sophisten analog das Gute für etwas nicht an und für sich Seiendes, sondern durch Uebereinkunft und Satzung erst zu Gewinnendes erklärt: Hobbes dachte darin aber offenbar viel consequenter seinem sensualistischen Princip nach, und da jene sich in der theoretischen Anschauung eben auch zu keinem höhern Standpuncte erhoben, sondern ihrerseits beim Sensualismus und Empirismus stehen blieben, wie Hobbes, so konnten sie es auch in der Ethik nicht weiter, als bis zu einem Eudämonismus bringen, welcher der abstracten Subjectivität entstammend, an ihr sein Grab finden mußte. Entweder nämlich wird ein ursprüngliches sittliches Gefühl zugegeben — dann liegt die Quelle der Sittlichkeit in uns und nicht in den Dingen; es kommt dann auf die Ausbildung eines geistigen Etwas (affection, moral sense, good-will oder selbst common sense) an, das mit der Sinnlichkeit als solcher nichts zu thun hat: so erklären sich in der That diese Moralisten; aber dann ists auch mit dem Sensualismus theoretisch aus. Die Sinnlichkeit tritt dann höchstens in den Rang einer negativen Helferin für die Entwicklung dieses moralischen Moments in uns auf und kann als receptiv ganz und gar nicht mehr das den Geist Bestimmende sein. Umgekehrt, bleibt man beim Sensualismus stehen, so muß auch in der Ethik der Standpunct Wollastons und Clarke's, das Gebanntsein an das Erfahrungsmäßige, festgehalten, d. h. die Ethik als eigen-

---

of their passion for hypothesis and systems in natural philosophy and will *hearken to no arguments* but *those which are derived from experiences*. It is full time they should attempt a like reformation in all moral disquisitions; and reject every system of ethics, however subtil or ingenious, which is not founded on fact and observation. Sect. I. in fine.

thümliches Gebiet fallen gelaſſen werden. Dieß haben denn auch diejenigen Franzoſen gethan (Voltaire, Helvetius, de la Mettrie u. ſ. w.), welche die Erben des ſenſualiſtiſchen Nachlaſſes der Engländer wurden: ſie erklärten die Selbſtliebe für das einzig mögliche practiſche Princip und vollzogen damit eine Nothwendigkeit, gegen welche ſich jene Engländer ohnmächtig gewehrt hatten [1]). Mit der Selbſtliebe, d. h. mit der ausgeſprochenen Negation aller Sittlichkeit, iſt der einzig feſte Punct der Empiriſtik erreicht und daher dieſe zur Vollendung ihrer Erſcheinung gediehen.

Schlußbemerkung.

Zugleich aber hat damit die Empiriſtik das Gegentheil von dem erreicht, was ſie im Grunde immer anſtrebte. Sie gieng auf Veräußerlichung des Geiſtes aus: die ſinnliche Beſtimmtheit war ihre Erkenntnißquelle; nun kommt ſie darauf zurück, die Innerlichkeit und innre Unbeſtimmtheit des Selbſtgefühls und der Selbſtliebe als Princip vorzuſchlagen, welche doch wieder keine wahre Innerlichkeit iſt, ſondern vielmehr ihr Weſen in der unmittelbaren ſinnlichen Luſt hat. Die Empiriſtik beweiſt alſo durch ihren Prozeß, daß die Erfahrung nicht in dem Sinne, wie ſie es nimmt, Princip der Erkenntniß ſein könne, nämlich indem dabei ſtehen geblieben wird: bleibt man bei der ſinnlichen Erfahrung

1) Die lautre Conſequenz der eudämoniſtiſchen Ethik kommt bei den Engländern hauptſächlich deswegen nicht zum Austrag, weil ſie immer das ſociale, ſtaatliche Moment bei der Moral mit vor Augen haben, worauf Fichte (die phil. Lehren von Recht, Staat und Sitte u. ſ. w.) und Vorländer (Allgem. Monatsſchrift für Wiſſenſchaft und Litteratur. Halle 1851. Nov. u. Dec. Heft) mit Recht aufmerkſam machen. Indeſſen ahnen namentlich Shaftesbury und Hutcheſon recht wohl, was in dem „all real good is pleasure“ ſteckt und geben ſich die größte Mühe, die Selbſtliebe als unvernünftig hinzuſtellen und das Wohlwollen zu empfehlen.

ſtehen, ſo fällt man unausbleiblich Widerſprüchen anheim, welche unmöglich machen, zu irgend einem beſtimmten Reſultat zu gelangen, welches einen wiſſenſchaftlichen Haltepunct abgiebt. Eine ganz andere Frage iſt freilich, ob deswegen von der Erfahrung überhaupt abſtrahirt werden dürfe. Weil die Verhärtung des ſinnlichen Erkennens auf lauter Widerſprüche hinausführt, hat man wohl — wie Plato und die Platoniker vorſchreiben, daſſelbe im Philoſophiren ganz und gar zu beſeitigen ſich beſtrebt, da es nur irreleite, aber wenn alles Denken mit der ſinnlichen Erfahrung anhebt, daran ſich unumgänglich anknüpft und ohne dieſen Anknüpfungspunct gar nicht ſtatt hat, ſo iſt klar, daß das Verhältniß anders gefaßt werden müſſe. So viel iſt aber ſchon jetzt gewiß, daß der Geiſt nicht dabei ſtehen bleiben dürfe, ſondern in den Widerſprüchen der ſinnlichen Erkenntniß grade das treibende Moment ſeines eignen Fortſchritts anzuerkennen habe. Er ſoll darüber in ſich gehen. Dieß war auch ſtets der Rathſchluß kräftigerer Gemüther, nicht der Verzweiflung des aus den Widerſprüchen entſpringenden Skepticismus ſich hinzugeben, ſondern ſelbſtändiger Vernunft zu leben, welche über der Sinnlichkeit in jeder Beziehung erhaben, an ſich ſelbſt Genüge findet. Hier entſpringt der Rationalismus, der noch immer innerhalb des Naturalismus ſich halten kann aber dabei das der Empiriſtik entgegengeſetzte Princip ergreift.

B. Rationalismus.

Geiſt und Entwicklungsſtufen deſſelben.

Das Erkennen iſt das Höchſte, denn es faßt das Weſen der Dinge. Das Erkennende heißt die Vernunft; das erkennbare Weſen der Dinge das Vernünftige. Der Menſch beſitzt die Vernunft als das Werkzeug der Erkenntniß des Weſens der Dinge: im Grunde genommen iſt alles vernünftig. Die

Welt der Dinge iſt verſtändlich aus dem Grunde ihres Weſens: dieß iſt aber die Vernunft. So iſt die Vernunft als das Weſen der Weſen gleichſam die Seele der Welt, welche der Menſch als Princip der Erkenntniß handhabt.

Wenn es ihm gelingt, alles was in der Vernunft liegt, ins Bewußtſein ſich zu bringen, ſo beſitzt er damit das innerliche Leben der Welt als wirkliche Erkenntniß. Das begriffene Syſtem der Vernunfterkenntniß macht ihn zum Herrn alles Seins und damit ſeines eignen Selbſtes. Nun liegt in der Vernunft, in des Menſchen Bewußtſein zu ſein: darum iſt das Selbſtbewußtſein der Grund und Boden der ſichern Erkenntniß, welche die Vernunft gewährt. Es iſt der Menſch im Stande, mittels Einkehr in ſein eignes Selbſt das Syſtem jenes reinen und höchſten Wiſſens zu Stande zu bringen, das einmal erzeugt, weil es für alle Menſchen gleich gilt, als objective Wahrheit alle höchſten Wünſche befriedigt und indem es jedem falſchen Streben des Denkens oder Wollens ein Ende macht, das Ziel der Vollkommenheit bildet.

Die Erkenntniß aus dem Glauben, welcher dem Wiſſen vorangeht, iſt dagegen eine untergeordnete Form des Wiſſens, gleichſam ein Vorſpiel des Vernünftigen; eben dieß gilt von der ſog. erfahrungsmäßigen, empiriſchen Erkenntniß, die mit dem Glauben zuſammenhängt und von welcher der Glaube nur eine beſtimmte Abart iſt. Die Erfahrung, weil ſie nie ſichere und ſchwerlich allgemeine Erkenntniß gewährt, iſt höchſtens ein Hülfsmittel der Vernunfterkenntniß. Letztere iſt durch ſich ſelbſt gewiß, während die Erfahrung und alſo auch der Glaube immer auf fremde Autorität, es ſei der Sachen oder der Perſonen, ſich ſtützt.

Dieß iſt der Geiſt des Rationalismus. Einmal, weil die Vorſtellungen der Dinge allgemeiner und bleibender, als die Dinge, kurz, von größerer objectiver Wahrheit zu ſein ſcheinen, als dieſe; ſodann, weil im menſchlichen Weſen ſich die Handlungen nach vorhergehenden Gedanken zu richten pflegen — deswegen glaubt er auch annehmen zu dürfen, daß der Welt

die Vernunft als Princip zu Grunde liege und ihr wahrhaftes Sein ausmache. Gesetzt, daß dieß wahr sei und wiederum, daß im Menschen die Vernunft herrsche und das Princip sei, so könnte man den auf diese Ansicht gegründeten Rationalismus die anthropomorphistische Weltanschauung nennen, weil sie, was für den Menschen gilt, für allgemeingültig hält.

Dieß kann aber auf zwei Arten geschehen. Entweder auf naive und gewissermaßen unbewußte Weise, im unmittelbaren Glauben an die Wahrheit des Princips; oder aber mit Reflexion und Bewußtsein. Die letztere Form wird die spätere sein, wie immer das reflectirende Denken der gläubigen Contemplation erst zu folgen pflegt; sie wird mehr Kraft und Tiefe, aber noch mehr Widerspruch in sich selbst besitzen.

Da die Vernunft in der That ein Ganzes ist und eine Welt für sich, so wird auch der Rationalismus, wenn gleich nur ein Theil der ganzen und vollen Wahrheit, doch eine in sich abgeschlossne Erscheinung zeigen, welche wie aus eigner Macht zum Leben und zum Untergange kommt. Es hat derselbe, wie alle menschlichen Dinge, eine Stufe des Wachsthums und der Blüthe, sodann eine Stufe der Abnahme und des Verfalles. Aber es bietet sich noch die andre Analogie dar, daß er in seiner Entwicklung den Gang der gesammten philosophischen Denkweise des Abendlandes abspiegelt. Wie in der griechischen Philosophie der maßgebende Gedanke das Seiende oder die Substanz war, unter den Neuern die Idee der Freiheit, so in der ersten Periode des Rationalismus die Vorstellung der Substanz, in der zweiten der Gedanke der Freiheit. In der alten Philosophie überwiegt überhaupt das Theoretische, in der neuern das Ethische, ebenso im Rationalismus. Dieß hängt mit dem obenerwähnten Umstande zusammen, daß jede geistige Richtung zunächst sich im unbefangnen Glauben an sich selbst bewegt, sodann aber mit Reflexion auch sich selbst zu prüfen anfängt, ihrer eignen Gränzen und Principien sich bewußt werdend. Es giebt also eine Periode des Dogmatismus, dann eine des Criticismus; welcher Gesichts-

punct der entscheidende ist, denn das Verhältniß von Sein und Freiheit oder von Erkennen und Handeln ist durch den Umschlag des Dogmatischen ins Critische in seiner Tiefe erfaßt worden. Wir unterscheiden daher einen theoretisch-dogmatischen und einen ethisch-critischen Rationalismus.

I. Theoretisch-dogmatischer Rationalismus.

Der Menschen Streben geht immer dahin, eine unerschütterliche Autorität als sichern Unterbau ihrer Erkenntniß und Handlungsweise zu finden: dieß Suchen macht ihre geistige Thätigkeit aus. So oft sie glauben, die letzte Autorität gefunden zu haben, ruht gleichsam die Geschichte, und es erheben sich die Schöpfungen des Friedens durch ein stilles Walten des zufriedenen Geschlechts. Aber nur selten wird den Menschen dieß Loos zu Theil: jenem Parcival gleich, der in ungestillter Sehnsucht dem nie erreichten höchsten Gute allerwege nachtrachtet, werden sie von dem Stachel des immer wachen Bewußtseins umher und immer weiter getrieben — des Bewußtseins, daß alles Erreichte noch viel Höheres zu wünschen und zu erreichen übrig lasse, wie der heilige Schmerz des Verlangens ihnen verkündigt. So finden wir in der christlichen Welt der germanischen und romanischen Völker im Gegensatz des Alterthums und des Orients innerliche Unruhe und Regsamkeit. Im früheren Mittelalter nun scheint das Christenthum in der Kirchenform, in der es jenen Nationen dargeboten ward, dem Abendlande als höchste Wahrheit genügt und seinen Geist gewissermaßen ausgefüllt zu haben; aber sei es, daß durch die den Orient eröffnenden Kreuzzüge neue Anschauungen emporkamen, oder sei es, daß die litterarische Hinterlassenschaft des Alterthums andern Meinungen den Weg zu bahnen anfing, oder aber, daß die alle göttliche und menschliche Ordnung überspringende Anmaßung der Hierarchie von der Kirche abwendig machte: — seit dem 13. Jahrhundert finden wir ein unruhiges Streben nach Emancipation,

das im 14ten und 15ten Jahrhundert immer mehr wächst und immer größere Umwälzungen in Staat, Kirche und Litteratur hervorbringt. Die Philosophie, anfangs nur als ein formelles Mittel zur Auffassung des kirchlichen Dogmas betrachtet, gewinnt dabei eine selbständigere Haltung. Sie wird zur Schiedsrichterin streitiger Partheimeinungen berufen und empfängt allmählig den Character einer natürlichen Theologie. Als solche hat sie nicht mehr zur Aufgabe, bloß die Begriffe oder Vorstellungen der kirchlichen Theologie auseinanderzusetzen, sondern ihr gilt vielmehr nun, zu entdecken, wieweit man „durch das natürliche Licht ohne das Licht der Gnade" im Speculiren gelangen könne. Die Beantwortung dieser Frage, ja, die Aufstellung derselben liegt schon auf dem Wege zum Rationalismus, denn sie setzt die Annahme einer wenigstens bis zu einem gewissen Grade selbständigen Kraft der Vernunft voraus.

Aber nicht an diese Frage, sondern an ein anderes Problem der mittelalterlichen Philosophie sollte sich die Entwicklung des modernen Rationalismus zunächst anschließen, an den Streit des Realismus und Nominalismus, der nunmehr zu schneller Entscheidung gefördert ward. Denn die Freiheit des wissenschaftlichen Forschens, welche der im sechszehnten Jahrhundert durchgesetzten Glaubensfreiheit folgen mußte, begann schon im siebzehnten ihre Früchte zu tragen, so daß nicht nur auf dem gesammten Gebiete der Naturwissenschaften die glänzendsten Entdeckungen erfolgten, in der Geschichtsforschung und den Staatswissenschaften mit dem größten Eifer gearbeitet wurde, sondern auch die Philosophie, welche während des Mittelalters durch die Fesseln der kirchlichen Dogmatik eingeengt worden war, ein eigenthümliches Leben entfaltete, mit dem sie in verhältnißmäßig kurzer Zeit dasjenige erreichte, was damals wie vergeblich die Anstrengungen ganzer Jahrhunderte in Anspruch genommen hatte. Es galt also immer noch die alte Streitfrage zwischen dem Realismus und Nominalismus, ein Gegensatz, dem wir schon in der griechischen

Philoſophie begegnen, der ſich das ganze Mittelalter hindurch zieht, und welcher tief in der menſchlichen Natur ſelbſt begründet iſt. Zeigt ſich doch in der Litteratur wie im Leben immer wieder, daß wer ſich genügen läßt an der bunten Fülle der wechſelnden Erſcheinungen, an der Unmittelbarkeit der ſinnlichen Welt, leicht geneigt ſein wird, das in Gedanken ſich offenbarende Leben des Geiſtes dem materiellen Daſein hintenanzuſetzen oder gar, an das Aeußerliche gebannt, alles Geiſtige für unwirklich zu halten; während die ſinnigeren Gemüther von der Oberfläche der Dinge abſehend und das Weſen in der Tiefe ſuchend, überall das Allgemeine, den Zweck, die Idee als das Gewiſſe und Erſte betrachten. Der Nominalismus nun, welcher die an und für ſich ſeiende Wirklichkeit des Allgemeinen leugnet, ward unter der ausſchließlichen Herrſchaft der Kirche des Mittelalters, die ihn zu verfolgen alle Urſache hatte, verhindert, ſich ſeinen äußerſten Conſequenzen nach auszubilden, wodurch wiederum geſchah, daß auch ſein Gegenſatz, der Realismus, es nicht zur vollſten Entfaltung ſeines innern Weſens brachte, am allerwenigſten aber ein wiſſenſchaftlicher Standpunct erreicht werden konnte, von dem aus der Widerſpruch beider, wenn auch nur annäherungsweiſe, eine Löſung gefunden hätte.

Als nun im ſiebzehnten Jahrhundert die Philoſophie gleichſam neugeboren in die Welt trat und man mit tieferer Ahnung des Richtigen die bisherige Arbeit zu vergeſſen ſtrebte, die auf kein genügendes Reſultat geführt hatte, ſo galt doch vor Allem wieder die Frage: was denn eigentlich das Wirkliche ſei, auf das ſich unſre Erkenntniß zu richten habe. Die beiden möglichen Antworten, auf die ſchon Ariſtoteles hingedeutet hatte und von denen die eine den Nominalismus, die andre den Realismus wieder in ſich ſchloß, erfolgten: Das Wirkliche und zu Erkennende, ſo erklärte Bacon, iſt die ſinnliche Welt, welche wir in ihrer Lebendigkeit Natur nennen: ſie macht den Gegenſtand, die eigentliche Materie unſeres Forſchens aus. Die Begriffe dagegen, welche wir bilden, die

Geſetze, welche wir aus wahrgenommenen und analyſirten Thatſachen abſtrahiren, ja, die geſammte Wiſſenſchaft iſt nichts um ſeiner ſelbſt willen zu erſtrebendes, ſondern nur eine den Spielmarken vergleichbare Vermittlung des Verkehrs, welche es erleichtert, das Einzelne unter allgemeineren Geſichtspuncten feſtzuhalten und zur Benutzung im practiſchen Leben — worauf im Grunde alles ankommt — geſchickt macht. Hier erblicken wir die Erneuerung des Nominalismus. Zwar war der große Bacon ſo weit entfernt, die weiteren Folgen der von ihm geltend gemachten Denkweiſe zu überblicken, daß er vielmehr noch an der Metaphyſik als dem wiſſenſchaftlichen Ideal feſthält, zu deſſen Erreichung die Experimente nur den mittelſt der inductiven Methode zu verarbeitenden Stoff liefern ſollen; aber dieſe Folgen kamen nichtsdeſtoweniger zum Vorſchein. Wir haben ſie kennen gelernt, und gefunden, daß ſie je länger deſto mehr dem Empirismus zuführten, bis endlich durch die gründlichſte Skepſis alle höhere Wiſſenſchaft vernichtet ward.

1. Des Cartes.

Auf dem Continent hatte dagegen jene Frage nach dem Gegenſtande der Wiſſenſchaft eine dem Realismus ſich annähernde Beantwortung gefunden. Der Geſichtspunct, von dem Des Cartes dabei ausging, war der, ſich der Sicherheit des Erkennens zu vergewiſſern, alſo dem Was der Erkenntniß das Wie derſelben voranzuſetzen. Ehe wir wiſſen, was der Gegenſtand der Wiſſenſchaft ſei, müſſen wir wiſſen, wie wir uns deſſelben auf eine unzweifelhafte Weiſe zu bemächtigen haben. Dieß geſchieht nur durch das Selbſtbewußtſein, welches als den urſprünglichſten, erſten und untrüglichſten Gedanken, das Ich oder das „Ich bin, weil ich denke", jedem ſich ordentlich Beſinnenden darbietet [1]). Im Selbſtbewußtſein begründet ſchauen wir dann die ewigen Wahrheiten intuitiv an, die ſo einfach und allgemein ſind, daß

1) Principia philosophiae I. §. 7.

keine Erfahrung auf ſie führen könnte, wie z. B. die Sätze der Logik [1]; wir ſind ferner im Stande, andres minder Allgemeine aus ihnen abzuleiten, das ſich zwar auch ſinnlich erkennen läßt, aber beſſer durch den Verſtand genetiſch gefunden wird [2]. Die Sinnlichkeit trägt nur den Character einer untergeordneten Helferin und iſt als eine Gelegenheitsurſache der wahren, intellectuellen Erkenntniß zu betrachten [3]. Nächſt der Selbſtgewißheit des als denkend ſeienden Ichs iſt nun der Mittelpunct des auf intuitive Weiſe zu Erkennenden die Idee Gottes [4]. Dieſe zeichnet ſich dadurch aus, daß ſie die Gewißheit der Exiſtenz ihres Gegenſtandes unmittelbar mit ſich führt. Gott iſt, weil nicht zu ſein, mit der Idee des vollkommenſten Weſens, d. h. eben Gottes, ſtreiten würde [5]. Mit dieſer Einſicht glaubt Des Cartes einen ſichern Boden der Erkenntniß gewonnen zu haben, und in der That iſt der ontologiſche Beweis das maßgebende Moment einer noch heut zu Tage nicht zu Ende gebrachten wiſſenſchaftlichen Entwicklung geworden. Freilich hatte ihn ſchon Anſelm von Canterbury geltend gemacht, aber in ganz anderm Sinne. Seiner Philoſophie wie der des früheren Mittelalters überhaupt kam es immer nur darauf an, die als wahr vorausgeſetzte Kirchenlehre nun auch denkend zu begreifen, um damit alle geiſtigen Kräfte, nicht die des Glaubens allein, dem Dienſte der Kirche zu Füßen legen zu können: die moderne Wiſſenſchaft verſchmähte jene Richtſchnur eines vorſchlagenden religiöſen Glaubens und unternahm ihre Streifzüge ins Land der Wahrheit auf eigne Hand. Trägt daher Des Cartes einen großen Reſpect vor der Kirche zur Schau, ſpricht er die Unterſcheidung der Erkenntniß aus Gnade (gratiâ) und aus natürlicher Erleuchtung

1) Regulae ad direct. ingenii III. p. 6. VI. p. 14. 15.
2) Ebend. VIII. p. 21.
3) Ebend. VIII. p. 23.
4) Meditat. Principia phil. I. §. 13.
5) Ebend. §. 14.

(lumine naturali) dem Auguſtinus noch getreulich nach, ſo iſt nun grade das Characteriſtiſche bei ihm, daß er von erſterer abſtrahiren, daß er ſich nur mit letzterer befaſſen will. Das Denken fühlt ſich ſtark genug und berufen, aus eigner Kraft ein Syſtem vernünftiger Erkenntniß zu Stande zu bringen. Geht aber der Gedanke erſt ſo weit, abgeſehen von der Offenbarung, für ſich ein Syſtem ausbauen zu wollen, ſo wird er auch bald die Offenbarung für überflüſſig halten; er wird dieſelbe entweder ganz verwerfen oder nur als eine zeitweiſe geltende, einſtweilige Veranſtaltung anſehen, der das freie Bewußtſein entwachſe. So führt uns Des Cartes an einen großen Wendepunct, denn hier iſt der Urſprung jener Fragen, um welche ſich der innerſte Geiſteskampf auch des gegenwärtigen Zeitalters dreht: Kann der Menſch durch die ſelbſtändige Kraft ſeiner natürlichen Gaben, wie die andern Geſchöpfe, ſeine Beſtimmung erfüllen, oder bedarf er dazu einer beſondern durch die Menſchwerdung Gottes veranſtalteten Offenbarung, der er durch Gottes Gnade im Glauben theilhaftig wird? Iſt eine ſolche Offenbarung überhaupt denkbar und wenn denkbar, wie muß ſie gedacht werden?

In der That hat Des Cartes durch ſein Abſtrahiren vom Chriſtenthum, wenn auch nur zunächſt durch einſtweiliges Abſtrahiren im Denken, den Rationalismus als möglich gezeigt; man kann ſogar ſagen, daß er die Haupt- und Grundſätze deſſelben bereits ausſpreche, wenn gleich er keineswegs die ſich daraus ergebenden Conſequenzen zieht. Die Vorſtellung des intuitiven oder rein vernünftigen Denkens, die gar bald Wurzel faßte, ſteht überall bei ihm an der Spitze. Das höchſte Gut, ſo lehrt er, iſt die Erkenntniß der Wahrheit durch ihre erſten Gründe d. h. die Weisheit, zu der uns die Philoſophie leitet. Die vollſtändige und angemeſſene Erkenntniß iſt aber weder die des Glaubens noch der Erfahrung überhaupt, ſondern der Vernunft ſchlechthin. Die ſich ſelbſt beſitzende Vernunft iſt im Stande, über Alles ſichere und wahre Urtheile zu fällen; ſie erkennt Gott durch ſich und kommt durch

ſich zur geiſtigen Liebe Gottes; ja, Des Cartes erhebt ſich zu der Behauptung, daß alle verſchiedenen Wiſſenſchaften im Grunde genommen nur die eine, untheilbare Vernunft ſelbſt ſeien, welche immer dieſelbe bleibt, wenn ſie auch verſchiedenen Gegenſtänden ſich zuwendet — alſo als das Princip und die wahre Subſtanz aller Erkenntniß betrachtet werden müſſe.

2. Spinoza.

Dieſen Standpunct, auf welchen Des Cartes nur hingewieſen hatte, nämlich die abſolute Selbſtändigkeit und Selbſtgenügſamkeit der Vernunft zu behaupten — nahm nun Spinoza kühnen Sinnes ein. Die Vernunft, lehrt er, beſitzt an und für ſich ſelbſt die Mittel zur Wahrheit und hat daher an dem ihr eigenthümlichen und urſprünglichen Inhalt, welchen ſie durch eigne Kraft mit Beihülfe der Sinnlichkeit (der Einbildungskraft) entwickelt, völlige Genüge. Was aber die Religion anbetrifft, ſo kann dieſelbe, inſofern ſie wahr iſt, eben nur rationell ſein, d. h. zu jenem Inhalte der Vernunft ſtimmen, ſich identiſch verhalten. Als ſolche iſt ſie für den großen Haufen Gegenſtand des Glaubens, da die Geiſteskräfte der meiſten Menſchen nicht gebildet genug ſind, ſie wiſſend zu faſſen, und ihnen alſo als Gehorſam gegen den Willen Gottes auferlegt werden muß, was die freie Vernunft ſie auch lehren würde. Aber auf letztere kommt es doch an, und der Philoſoph, welcher der Wiſſende iſt, hat daher die poſitive Religion, ſoweit dieſelbe vernünftig iſt, als Eigenthum ſeiner Vernunft zu beanſpruchen und gleichſam in ſie aufzunehmen, wobei er zu ihrem Verſtändniß keiner andern Gnade bedarf, als des geſunden Menſchenverſtandes. Denn die vollkommenſte Offenbarung Gottes geſchieht in der Vernunft und durch dieſelbe. Spinoza behauptet wirklich, den Inhalt der Religion in ſeine Philoſophie aufgenommen zu haben; er hat dabei aber begreiflicherweiſe mit ihm die größten Veränderungen vorgenommen, indem er alles, was ihm nicht paßt, als irrationellen und menſchlichen Zuſatz verwirft. So ſpricht er von der höhern

Wahrheit des Chriſtenthums, weil Gott ſich in Jeſu Chriſto, dem höchſten Propheten, durch die Vernunft, nicht durch äußere Zeichen und Wunder, offenbart habe: er nimmt das Chriſtenthum nur als Lehre und Moral an und indem er vom ſtrengen jüdiſchen Monotheismus aus die Menſchwerdung Gottes in Abrede ſtellt, alſo die Chriſtologie und alle ſich daran ſchließenden Dogmen, die den Kern des orthodoxen Chriſtenthums bilden, verwirft, reducirt er den Inhalt des letztern außer der Lehre von dem Einen Gott auf das Gebot der thätigen Bruderliebe, welches die unbefangene Vernunft auch aus ſich durch freie Anerkennung als das Beſte finde [1]). So übt bei Spinoza die Vernunft eine eigenmächtige Critik über Inhalt und Bedeutung der kirchlichen Dogmen. Es gilt nun die Beantwortung der Frage, woher ſie das Recht dazu nehme oder welches, mit andern Worten, das durch ſich ſelbſt gewiſſe Syſtem vernünftiger Erkenntniß ſei, worauf ſie die Anſprüche ihrer höheren Stellung gründet.

Die von Des Cartes nachgewieſene Gewißheit des denkenden Selbſtbewußtſeins ſtellt zweierlei feſt: 1. den formellen Satz, daß was wir auf ordentliche und angemeſſene, d. h. intuitive Weiſe erkennen, wahr ſei; 2. daß wir die Idee eines vollkommenſten Weſens in uns haben. Zwiſchen beiden Sätzen iſt ein innrer Zuſammenhang, denn man braucht nur dem Gedanken einer methodiſchen intuitiven Erkenntniß nachzugehen, um bei jener Idee eines vollkommenſten Weſens als Grund alles wahren Wiſſens anlangen zu müſſen [2]), ſo daß dieſelbe

1) Spinoza befindet ſich demnach durchaus auf dem deiſtiſchen Standpunct, dem es ja eigenthümlich iſt, die Lehren der Sittlichkeit und der Gotteserkenntniß als durch die Natur den Menſchen gegeben und zugänglich zu betrachten. — Die Belegſtellen findet man in meinem Buch, „Des Cartes und Spinoza". Bonn, A. Marcus 1850. p. 171—178.

2) Tract. de Emend. Int. p. 424. p. 426. Unde colligitur, Methodum nihil aliud esse nisi cognitionem reflexivam aut ideam ideae, et quia non datur idea ideae nisi prius detur idea, ergo Methodus non dabitur nisi prius detur idea. Unde illa bona erit Methodus, quae

alſo in jeder Beziehung als der eigentliche Inhalt unſeres Denkens zu betrachten ſein wird.

Dieſen Satz zu begründen und allſeitig durchzuführen, iſt die Aufgabe des Spinozismus, welche von Spinoza ſelbſt im Allgemeinen folgendermaßen behandelt worden iſt.

Daß Spinoza die ſogenannte jüdiſche Philoſophie gekannt habe, deren älteſte Spuren auf perſiſche Lehren zurückweiſen und die ſeit der Zeit des römiſchen Kaiſerthums an der Hand der griechiſchen Weisheit, ſodann während des Mittelalters im Gefolge der arabiſchen Scholaſtik vorkommt, iſt zwar unleugbar; aber ein großes Gewicht darauf zu legen, als ob er daraus für ſein Syſtem viel gewonnen habe, iſt wenigſtens nach dem jetzigen Stande unſerer Kenntniß jener Philoſopheme durchaus unzuläſſig. Spinoza deutet kaum jemals an, daß er Vorbilder ſolcher Art, die ihm wohl bekannt waren, benutzt habe, auch ſind ſeine Sätze nie von der Art, daß ſie ſich nicht entweder aus der Conſequenz ſeines Princips oder aus den bekannten anderweitigen Quellen genügend ableiten ließen. Wenn er ſich aber auch vom Talmudismus und der wüſten Religionsphiloſophie der Rabbiner entfernte und die höhere Wahrheit der chriſtlichen Moral anerkannte, ſo wurde er doch niemals dem Gotte ſeine Väter ungetreu. Aber da dieſer Gott nicht mehr durch Zeichen und Wunder, durch heilige Geſandte und Propheten den Menſchen ſeine Leitung angedeihen ließ, ſeitdem er ſich in Jeſu Chriſto, dem größten Propheten, durch die reine Vernunft geoffenbart hatte [1]), ſo mußte es Spinoza nunmehr als die

---

ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datae verae ideae normam. Porro quum ratio, quae est inter duas ideas, sit eadem cum ratione, quae est inter essentias formales idearum illarum; inde sequitur, quod cognitio reflexiva, quae est ideae Entis perfectissimi, praestantior erit cognitione reflexiva ceterarum idearum; hoc est: *perfectissima ea erit Methodus, quae ad datae ideae Entis perfectissimi normam ostendit*, quomodo mens sit dirigenda.

1) Siehe pag. 172 meines Buches: Des Cartes und Spinoza u. ſ. w.

Aufgabe eines lebendigen, den Willen Gottes verehrenden Menschen erscheinen, *Gott in der Vernunft darzustellen und zu erreichen*. Dieß ist für ihn die Bedeutung der Philosophie. Wenn es ihm also darauf ankam, jene große Mission des Judenthums, die Verbreitung der Lehre von Einem Gott und vom Gehorsam gegen seinen Willen durch rationelle Auffassung und Darstellung eben dieser Lehre zu fördern, so bedurfte er dazu vor allen Dingen die grade geltenden, wissenschaftlichen Begriffe, aus denen er die Einkleidung seiner eignen Gedanken zu entnehmen hatte [1]).

Zu diesem Ende ergab er sich dem Studium der carteſischen Philosophie, welche gleich ihm von der äußern Tradition abgefallen war, sich durch Frische und Lebendigkeit empfahl und vor allen Dingen keine ihm und der Sache fremde Voraussetzungen mitzubringen schien, da sie mit einer ausdrücklichen Abstraction von allem Objectiven begann und nur das reine Selbstbewußtsein zu Grunde legte. Doch nahm er von dieser Philosophie außer der rationalistischen Grundanschauung eben nur soviel an, als er zur Darstellung seiner Idee dringend zu bedürfen schien: ja, sein Princip des strengen Monotheismus oder vielmehr der überall durchzuführenden Alleinslehre ward ihm sogar das Mittel ihrer Critik, wie sie uns in den Cogitata Metaphysica vorliegt [2]).

Den Begriff der Substanz, bis auf Kant das Grundproblem der Speculation, faßte Des Cartes ganz dogmatisch: „Substanz ist, was zu seinem Bestehen keines andern Dinges bedarf" [3]). Da ist das selbständige Bestehen, eben die Substantialität, schon vorausgesetzt. Dasselbe tritt auch deutlich im ontologischen Argument hervor: weil wir die Idee eines

---

1) Es war ihm Grundsatz, sich soviel als möglich der gewöhnlichen Rede und Denkweise anzubequemen. Tract. de Emend. Intell. p. 418.

2) Den Nachweis findet man in meinem oben angeführten Buche pag. 64—70.

3) Princip. Phil. I. §. 51.

allervollkommensten Wesens haben, muß es sein, da Sein eine Vollkommenheit ist. Obiger Definition gemäß gesteht Des Cartes zu, daß nur eine Substanz, nämlich Gott, gedacht werden könne, da dieser allein vollständig, selbständig sei; indessen wolle er sich erlauben, im weitern Sinne alles dasjenige Substanz zu nennen, was nur Gottes zu seinem Bestehen bedarf, — dasjenige, was er weiterhin als Dinge, seelische und materielle, bezeichnet. Spinoza geht nun wie gesagt im Allgemeinen auf den dogmatisch realistischen Standpunct Des Cartes' ein, ohne aber seine letztere Annahme gutzuheißen. Er hält sich vielmehr streng an den aufgestellten Begriff der Substanz. Nur das absolut-vollkommene Wesen ist selbständig, also ist es auch allein Substanz, und mehrere Substanzen kann es nicht geben. Denn wie wäre es denkbar, daß mehrere Wesen unabhängig von einander und zugleich selbständig miteinander bestehen könnten? Mehrzahl und wirkliche Selbständigkeit, wie letztere im Begriff der Substanz liegt, widersprechen sich. Also ist Substanz, als das selbständige, auch das einzige Wesen [1]). Finden sich ferner nun in unserm Bewußtsein noch andre Vorstellungen, als die Idee der Substanz, so werden wir, da nur die Eine Substanz das Wahrhaft-seiende ist, die diesen Vorstellungen entsprechenden Erscheinungen für Modi oder Erscheinungsweisen der Substanz ansehen müssen. Alle Selbständigkeit außer und neben dem göttlichen Wesen, der Substanz, ist eine bloß scheinbare, welche unserer unvollkommnen Vorstellungsweise entstammt: das Wesen aller sogenannten Dinge ist in Gott und Gott allein [2]).

Hier drängt sich die Frage auf, ob diese Lehre Pantheismus sei: ein Vorwurf, wie er freilich jeder Immanenzlehre gemacht zu werden pflegt. Allerdings setzt Spinoza die Welt, d. h. die Summe der endlichen Dinge, bei ihm der Modi, mit

1) Eth. I. prop. 2. 5. 8.

2) Eth. I. prop. 14—16. 26. Vergl. Pag. 97—99 meines angef. Buches.

Gott identiſch, aber nicht ſo, daß er ſagte: Gott iſt die Welt oder der Welt — das wäre ein Herabziehen Gottes in die Endlichkeit, welche ſeinem Sinne ſchnurſtracks zuwider iſt [1]), ſondern er ſagt: die Welt iſt Gott oder Gottes, d. h. Gott geht nicht in die Welt, ſondern die Welt, der Inbegriff alles Endlichen, geht in Gott auf. Nicht Gottes Weſen beſteht darin, Welt zu ſein; ſondern umgekehrt das wahre Weſen der Welt beſteht darin, Gott oder göttlich zu ſein. Ebenſowenig alſo, als man den Satz A = B einfach umkehren und ſagen kann, alſo B = A, darf man Spinoza der abſoluten Gleichſtellung des Gottesbegriffs mit dem der Welt, an welcher die Endlichkeit klebt, um deswillen zeihen, daß er der Welt als ſolcher alle Subſtanz abſpricht und dieſe in Gott verlegt, das Subſtantielle der Welt Gott oder göttlich nennt. Mit ganz demſelben Rechte könnte man den Evangeliſten einer Herabſetzung des göttlichen Weſens beſchuldigen, welcher ſagt: der Logos iſt Gott. Er ſagt aber θεὸς nicht ὁ θεὸς; θεὸς iſt allgemeiner als λόγος und Prädicat davon, d. h. Gott geht nicht in den Logos, ſondern der Logos in Gott auf. So geht die Welt bei Spinoza in Gott, nicht Gott in die Welt über. Man hat richtiger dieſe Lehre als Akosmismus bezeichnet: Spinoza ſpricht der Welt als ſolcher ein ſelbſtändiges Weſen ab.

Zu jenem Vorwurf des Pantheismus bot aber Spinoza ſelbſt die Veranlaſſung, wenn er nun weiter erklärte, daß der göttlichen Subſtanz Denken und Ausdehnung als Attribute beigelegt werden müßten, wobei man freilich nicht vergeſſen darf, daß Denken und Ausdehnung bei der Subſtanz in ganz anderm und höhern Sinne genommen werden ſollen als gewöhn-

1) Eth. II. prop. 6. Res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi, et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet. Alſo das Weſen des Göttlichen iſt nicht dinglich, ſondern das Weſen der Dinge göttlich — die Dinge als bloße Dinge ſind gar nicht ſubſtantiell, ſondern Erzeugniſſe unſerer Einbildung; essentia rerum ad Deum pertinet.

lich, und ferner ausdrücklich bemerkt wird, ſie ſeien nur zwei von den unendlich vielen Attributen Gottes [1]). Um aber zu verſtehen, wie Spinoza überhaupt dazu kam, dieſe Attributivbeſtimmung eintreten zu laſſen, muß wieder auf Des Cartes zurückgegangen werden.

Des Cartes ging in ſeinem Realismus nicht ſo weit, das Denken als eine Affection der Materie zu faſſen. War ihm die Ausdehnung das eigentliche Weſen der letzteren, ſo nahm er um des Denkens willen eine denkende Subſtanz, die Seele, an. Die Abſtraction des Selbſtbewußtſeins von allem Objectiven, mit der er begann, verbürgte ihm die Selbſtändigkeit des Denkens und damit der denkenden Subſtanz; die Selbſtändigkeit des Materiellen zu leugnen maßte er ſich nicht an. „Jeder Idee entſpricht ein Ding, und das iſt die Garantie der Wahrheit einer Idee, daß ihr ein Ding entſpricht.“ Er blieb alſo bei einer mechaniſchen, von keinem höhern Princip abgeleiteten, ſondern eben nur angenommenen Trennung von Idealem und Realem ſtehen — bei einem Dualismus, den ſich der gemeine Verſtand wohl gefallen läßt. Dieſe paralleliſirende Scheidung des Objectiven und Subjectiven, oder um eigentlich zu reden, der ausgedehnten und denkenden Subſtanz überkam Spinoza. Da er nur eine Subſtanz annahm, ſo war es natürlich, daß er ihr Ausdehnung und Denken als gemeinſchaftliche Attribute verlieh, weil es für ihn nichts bloß Denkendes, nichts bloß Ausgedehntes geben kann, ſondern Denken und Ausdehnung ſtets an dem Einen Seienden zuſammen ſind, zu deſſen Beſtimmung ſie uns dienen müſſen [2]).

---

1) Epist. 41. tom. I. p. 597. (edit. Paul.).

2) Schol. prop. 10. Eth. I: Ex his apparet, quod quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur (wir ſtellen ſie uns zwar als real getrennte vor, was eben ein Irrthum der imaginatio iſt) hoc est unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere: id enim est de natura

Die Schwierigkeit des Monismus lag aber weiter darin, daß die einzelnen Dinge, welche Des Cartes für Substanzen, wenn auch zweiter Ordnung, erklärt hatte, von ihm zu Modis der Substanz gemacht, also ihrem Wesen nach umgedeutet worden waren; ein bedenkliches Auskunftsmittel, woran sich die critische Untersuchung der Hauptsätze Spinozas anknüpfen läßt.

Critik der Grundsätze Spinoza's.

Wenn Spinoza allem Endlichen als solchem jede Wirklichkeit in metaphysischem Sinne abspricht, so muß er doch in der Erkenntniß die Vorstellung des Endlichen gelten lassen und erklären, wie der Schein entsteht, nach dem wir endliche Dinge unsern Vorstellungen gemäß anzunehmen pflegen. Zu diesem Zweck unterscheidet er innerhalb des Denkens selbst eine wahre und angemessene (geistige, intuitive) von einer unangemessenen, sinnlichen, imaginativen Erkenntnißweise. Fragen wir also Spinoza, woher, wenn die absolute Substanz das Einzigseiende ist, kommt die Vorstellung des Endlichen? so antwortet er: sie ist das Resultat einer unangemessenen Imagination, welche ihr gegen die Idee der Substanz umzusetzen habt; also das Endliche ist nichts Anundfürsichseiendes, sondern nur Falsch-vorgestelltes. Fragen wir aber weiter, woher kommt denn diese falsche Vorstellung, die Imagination? Wie ist sie deinem Princip nach denkbar? so bekommen wir weiter keine Antwort.[1]) Spinoza bleibt hier bei der, von ihm angenommenen Thatsache ohne weitere Erklärung stehen und giebt uns nicht das Warum. Aber nicht nur in der Erkenntniß-

---

substantiae ut unumquodque eius attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia, quae habet attributa, simul in ipsa semper fuerunt nec unum ab alio produci potuit etc.

1) Denn der Satz, quod sumus pars alicuius entis cogitantis (nämlich Gottes) cuius quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt (de Emend. Int. p. 441) — ist keine Erklärung. Wie können Gottes Gedanken „ex parte tantum" unsere Seele ausmachen?

theorie verliert er an dieſem Puncte den Cauſalnexus, die für ihn einzig rationelle Betrachtungsweiſe; auch metaphyſiſch genommen geht es mit dieſem Problem nicht beſſer. Die Behauptung, daß die einzelnen Dinge nichts als Modi, d. h. Erſcheinungsformen des Abſoluten ſeien, kann er nicht anders, als durch die ganz allgemeine Erklärung begründen, daß die Subſtanz, als das unendliche göttliche Weſen, Unendliches auf unendliche Weiſe hervorbringen müſſe. Nun hat er aber ausdrücklich geſagt, daß jede Determination Negation ſei. Eine Hervorbringung iſt jedoch ohne Determination nicht denkbar, und daher entweder der Gottheit Selbſtnegation zuzuſchreiben, — und dieſem Gedanken ſteht Spinoza ganz fern — oder aber es iſt völlig unverſtändlich, was „Modus" Gottes bedeuten ſolle.

Noch klarer wird die Unzulänglichkeit dieſer Begriffe, wenn man erwägt, wie Spinoza die Cauſalitätskategorie handhabt. Hatte Des Cartes mit Bacon erklärt, daß die Finalbetrachtung in der Naturwiſſenſchaft nichts helfen könne, (wobei beide an die theologiſirende Erklärung der Naturphänomene denken, wonach z. B. das Erſcheinen von Cometen, Krieg, Hungersnoth und Peſt; Sonnenfinſterniſſe und ſchwere Gewitter den Zorn Gottes anzeigen), hatte Des Cartes darauf gedrungen, zu jeder Erſcheinung immer den beſtimmten Grund, die ratio sufficiens, zu ſuchen, ſo übertrug Spinoza auch dieſe Anſchauung der verſtandesmäßigen Naturbetrachtung auf ſeine Philoſophie. Die Welt erſcheint ihm demgemäß als eine ins Unendliche fort- und zurücklaufende Kette von Urſachen und Wirkungen; Gott ſelbſt aber, von dem erſt alle Urſachen fließen und der keine Wirkung iſt, als das Selbſtbewirkte und Urſprüngliche (causa sui). Er behauptet, daß wenn wir uns des Cauſalnexus der Dinge bemächtigt haben würden, welches er die rationelle Auffaſſung nennt, wir bei der reinen Idee Gottes angekommen ſein würden; alſo lehrt er den ſtrengſten Determinismus, der ſich auch auf das Praktiſche erſtreckt. Wir bilden uns wohl ein, frei zu ſein; aber dieß iſt nur,

weil wir uns unſerer Handlungen zwar bewußt ſind, jedoch nicht der Urſachen derſelben. Faſſen wir dieſe auf, ſo fällt der Schein der Freiheit hinweg, den nur der Mangel der Cauſalbetrachtung erzeugt hat. Und theoretiſch: Wenn wir dasjenige an den Dingen aufſuchen, was das Allgemeinſte an ihnen iſt und wodurch ſie mit einander in Beziehung und Gemeinſchaft ſtehen, ſo erkennen wir wahrhaft; das Beſondere iſt das Irrationale. Was heißt nun aber, fragen wir hier, der Satz: Gott iſt die immanente Urſache der Dinge? Ich will damit ausdrücken, antwortet Spinoza, daß außer Gott nichts gedacht, eine Transcendenz Gottes und Geſchiedenheit der Welt von ihm nicht behauptet werden darf. Aber, fahren wir fort, wie unterſcheideſt du die immanente Urſache eines Dinges von dem Dinge ſelbſt? Iſt das Ding ein Anderes gegen ſeine Urſache, ſo iſts eben aus derſelben hervorgetreten; iſt die Urſache ihm immanent, ſo iſt ſie auch mit dem Dinge identiſch. Zu letzterem allein kann und muß ſich Spinoza bekennen. Alſo iſt die Cauſalitätskategorie in Bezug auf das Verhältniß Gottes zur Welt überflüſſig und unzuläſſig: was er die rationelle Betrachtung nennt, wird ſo unverſtändlich, als was er die imaginative heißt.

Man braucht nur noch einen Schritt weiter zu gehen, um die innern Widerſprüche des Syſtems mit ſich ſelbſt ganz aufzudecken. In dem Satze: „aus der Subſtanz muß Unendliches auf unendliche Weiſe folgen" haben wir den Begriff einer Hervorbringung oder Folge aus Gott abweiſen müſſen, aber nicht minder unhaltbar iſt, daß die Subſtanz „Unendliches auf unendliche Weiſe" hervorgebracht haben ſolle. Die Meinung Spinoza's iſt keineswegs, daß Gott ein ihm abſolut Gleiches hervorgebracht habe, weil dadurch zwei Subſtanzen entſtehen würden, was er als widerſinnig verwirft; Unendliches kann daher nur Unendlich-vieles bedeuten, daher der Zuſatz: auf unendliche Weiſe. Um das abſolute Weſen der Subſtanz auch bei ihrem Produciren möglichſt zu retten, ſetzt Spinoza den Begriff des Unendlichen Einen und Abſo-

luten in den des Unendlich-mannigfaltigen, Unendlich-vielen um, da das Wort „unendlich" allerdings beide Bedeutungen hat, zwiſchen denen aber doch der größte Unterſchied iſt. Halten wir den reinen Begriff der Subſtanz in ihrer wahren Unendlichkeit feſt, ſo hat die Unendlichkeit in der Modification — eine Art ſchlechter Unendlichkeit — durchaus keinen Sinn. Und was die Attribute betrifft, ſo erklärt zwar Spinoza ausdrücklich, daß jedes derſelben Gottes Weſen auf eine beſtimmte, jedoch unendliche Weiſe ausdrücke, aber iſt nicht zwiſchen dem Beſtimmtſein und dem Unendlichſein der größte Widerſpruch? Wie kann das abſolute Weſen auf beſtimmte d. h. auf negative Weiſe ausgedrückt werden, die doch wieder keine bloß negative Weiſe iſt? Wenn Gottes Denken und Ausdehnung ganz und gar etwas anderes ſein ſollen, als was wir ſonſt unter Ausdehnung und Denken verſtehen, ſo verlieren dieſe Worte auch für uns allen Sinn, den wir ſonſt damit verbinden, und bedeuten gar nichts mehr. Mit einem Worte: die Attributbeſtimmung iſt aus dem Princip ebenſowenig begreiflich, als die Modification, ja ſogar noch weniger, weil wir bei letzterer immer noch auf die Imagination als — freilich unerſprießliches — Erklärungsmittel gewieſen werden, während Attribute, die das Weſen des Subſtantiellen bilden ſollen, das an ſich unendlich, d. h. abſolut oder beſtimmungslos iſt, völlig unverſtändlich bleiben müſſen.

Wenn man ſo, feſthaltend an dem Begriff der unendlichen Subſtanz als Mittel der Critik, die Veranſtaltungen zurückweiſen muß, welche Spinoza macht, um damit das Grundproblem ſeiner Philoſophie, die Reduction der Endlichkeit auf Gott, löſen zu können (wobei wir gewiſſermaßen nur dasjenige fortſetzen, was Spinoza gegen Des Cartes that, deſſen geſchaffne Subſtanzen er akosmiſtiſch in Modi umſetzte) — wenn wir vom Princip aus von der Nothwendigkeit des reinen Akosmismus — der Akosmismus Spinoza's iſt ein unreiner, unvollſtändiger — uns überführten, ſo kehren wir nun wie im Kreislauf zur Betrachtung dieſes Princips

ſelbſt zurück, in welchem die Quelle der erwogenen Widerſprüche zu ſuchen ſein wird. Woher kam es denn, daß Spinoza von Attributen und Modi Gottes ſprechen, ihn zur Urſache, wenn auch nur zur immanenten Urſache machen oder vielmehr nicht machen konnte? Daher, daß er ihn zur Subſtanz erklärte. Man wird vielleicht einwenden, er ſei nicht bei dieſer Definition ſtehen geblieben, er habe Gott, da er ihm einen unendlichen Verſtand und intellectuelle Liebe beilegt, zum Geiſte erhoben, aber ſo wenig dieß geleugnet werden kann und obſchon Spinoza's erſte Schrift, der bekannte tractatus theologico-politicus, ſogar ganz auf dieſer Grundlage ruht, ſo wird man doch nicht umhin können, zuzugeben, daß dieß den Grundcharacter ſeiner Metaphyſik nichts angeht, daß Gottes Weſen geiſtig zu faſſen, eine von ihm erſt nach der Hand geſetzte Beſtimmung iſt, und der eigentliche Geſichtspunct immer bleibt: Gott iſt das Seiende. Vollends der Gedanke einer ſelbſtändigen Perſönlichkeit Gottes iſt dem Spinoza vollkommen fremd; wie ausdrücklich und ſtrenge weiſt der Anhang des erſten Theils der Ethik jede Analogie der menſchlichen Natur mit Gott zurück! Alſo Gott iſt ihm Subſtanz, ein Ding oder vielmehr das Ding. Grade nun in dieſem Satze iſt der Grundfehler des ganzen Syſtems zu ſuchen. Spinoza hat ausdrücklich erklärt, daß jede Determination Negirung ſei; er darf daher conſequenterweiſe dem Abſoluten eine Beſtimmung, auch die allerabſtracteſte, das Sein, nicht beilegen, weil er ihm ſonſt den Character der reinen Unendlichkeit raubt. So wie er Gott definirt hat, fällt er unausbleiblich in Folge dieſes πρῶτον ψεῦδος den ungeheuerſten Widerſprüchen anheim, die je weiter vom Princip deſto klaffender werden und in der Ethik am entſchiedenſten und handgreiflichſten zu Tage kommen.

In der Ethik nimmt Spinoza einen dem Stoicismus ganz analogen Standpunct ein. Hat er ſich, wie die Stoiker, für den Fatalismus erklärt, ſo rettet er ſich doch, wie ſie, die höhere Anſchauung durch die Annahme einer Vorſehung,

theorie verliert er an dieſem Puncte den Cauſalnexus, die für ihn einzig rationelle Betrachtungsweiſe; auch metaphyſiſch genommen geht es mit dieſem Problem nicht beſſer. Die Behauptung, daß die einzelnen Dinge nichts als Modi, d. h. Erſcheinungsformen des Abſoluten ſeien, kann er nicht anders, als durch die ganz allgemeine Erklärung begründen, daß die Subſtanz, als das unendliche göttliche Weſen, Unendliches auf unendliche Weiſe hervorbringen müſſe. Nun hat er aber ausdrücklich geſagt, daß jede Determination Negation ſei. Eine Hervorbringung iſt jedoch ohne Determination nicht denkbar, und daher entweder der Gottheit Selbſtnegation zuzuſchreiben, — und dieſem Gedanken ſteht Spinoza ganz fern — oder aber es iſt völlig unverſtändlich, was „Modus" Gottes bedeuten ſolle.

Noch klarer wird die Unzulänglichkeit dieſer Begriffe, wenn man erwägt, wie Spinoza die Cauſalitätskategorie handhabt. Hatte Des Cartes mit Bacon erklärt, daß die Finalbetrachtung in der Naturwiſſenſchaft nichts helfen könne, (wobei beide an die theologiſirende Erklärung der Naturphänomene denken, wonach z. B. das Erſcheinen von Cometen, Krieg, Hungersnoth und Peſt; Sonnenfinſterniſſe und ſchwere Gewitter den Zorn Gottes anzeigen), hatte Des Cartes darauf gedrungen, zu jeder Erſcheinung immer den beſtimmten Grund, die ratio sufficiens, zu ſuchen, ſo übertrug Spinoza auch dieſe Anſchauung der verſtandesmäßigen Naturbetrachtung auf ſeine Philoſophie. Die Welt erſcheint ihm demgemäß als eine ins Unendliche fort- und zurücklaufende Kette von Urſachen und Wirkungen; Gott ſelbſt aber, von dem erſt alle Urſachen fließen und der keine Wirkung iſt, als das Selbſtbewirkte und Urſprüngliche (causa sui). Er behauptet, daß wenn wir uns des Cauſalnexus der Dinge bemächtigt haben würden, welches er die rationelle Auffaſſung nennt, wir bei der reinen Idee Gottes angekommen ſein würden; alſo lehrt er den ſtrengſten Determinismus, der ſich auch auf das Praktiſche erſtreckt. Wir bilden uns wohl ein, frei zu ſein; aber dieß iſt nur,

weil wir uns unserer Handlungen zwar bewußt sind, jedoch nicht der Ursachen derselben. Fassen wir diese auf, so fällt der Schein der Freiheit hinweg, den nur der Mangel der Causalbetrachtung erzeugt hat. Und theoretisch: Wenn wir dasjenige an den Dingen aufsuchen, was das Allgemeine an ihnen ist und wodurch sie mit einander in Beziehung und Gemeinschaft stehen, so erkennen wir wahrhaft; das Besondere ist das Irrationale. Was heißt nun aber, fragen wir hier, der Satz: Gott ist die immanente Ursache der Dinge? Ich will damit ausdrücken, antwortet Spinoza, daß außer Gott nichts gedacht, eine Transcendenz Gottes und Geschiedenheit der Welt von ihm nicht behauptet werden darf. Aber, fahren wir fort, wie unterscheidest du die immanente Ursache eines Dinges von dem Dinge selbst? Ist das Ding ein Anderes gegen seine Ursache, so ists eben aus derselben hervorgetreten; ist die Ursache ihm immanent, so ist sie auch mit dem Dinge identisch. Zu letzterem allein kann und muß sich Spinoza bekennen. Also ist die Causalitätskategorie in Bezug auf das Verhältniß Gottes zur Welt überflüssig und unzulässig: was er die rationelle Betrachtung nennt, wird so unverständlich, als was er die imaginative heißt.

Man braucht nur noch einen Schritt weiter zu gehen, um die innern Widersprüche des Systems mit sich selbst ganz aufzudecken. In dem Satze: „aus der Substanz muß Unendliches auf unendliche Weise folgen" haben wir den Begriff einer Hervorbringung oder Folge aus Gott abweisen müssen, aber nicht minder unhaltbar ist, daß die Substanz „Unendliches auf unendliche Weise" hervorgebracht haben solle. Die Meinung Spinoza's ist keineswegs, daß Gott ein ihm absolut Gleiches hervorgebracht habe, weil dadurch zwei Substanzen entstehen würden, was er als widersinnig verwirft; Unendliches kann daher nur Unendlich-vieles bedeuten, daher der Zusatz: auf unendliche Weise. Um das absolute Wesen der Substanz auch bei ihrem Produciren möglichst zu retten, setzt Spinoza den Begriff des Unendlichen Einen und Abso-

luten in den des Unendlich-mannigfaltigen, Unendlich-vielen um, da das Wort „unendlich" allerdings beide Bedeutungen hat, zwischen denen aber doch der größte Unterschied ist. Halten wir den reinen Begriff der Substanz in ihrer wahren Unendlichkeit fest, so hat die Unendlichkeit in der Modification — eine Art schlechter Unendlichkeit — durchaus keinen Sinn. Und was die Attribute betrifft, so erklärt zwar Spinoza ausdrücklich, daß jedes derselben Gottes Wesen auf eine bestimmte, jedoch unendliche Weise ausdrücke, aber ist nicht zwischen dem Bestimmtsein und dem Unendlichsein der größte Widerspruch? Wie kann das absolute Wesen auf bestimmte d. h. auf negative Weise ausgedrückt werden, die doch wieder keine bloß negative Weise ist? Wenn Gottes Denken und Ausdehnung ganz und gar etwas anderes sein sollen, als was wir sonst unter Ausdehnung und Denken verstehen, so verlieren diese Worte auch für uns allen Sinn, den wir sonst damit verbinden, und bedeuten gar nichts mehr. Mit einem Worte: die Attributbestimmung ist aus dem Princip ebensowenig begreiflich, als die Modification, ja sogar noch weniger, weil wir bei letzterer immer noch auf die Imagination als — freilich unersprießliches — Erklärungsmittel gewiesen werden, während Attribute, die das Wesen des Substantiellen bilden sollen, das an sich unendlich, d. h. absolut oder bestimmungslos ist, völlig unverständlich bleiben müssen.

Wenn man so, festhaltend an dem Begriff der unendlichen Substanz als Mittel der Critik, die Veranstaltungen zurückweisen muß, welche Spinoza macht, um damit das Grundproblem seiner Philosophie, die Reduction der Endlichkeit auf Gott, lösen zu können (wobei wir gewissermaßen nur dasjenige fortsetzen, was Spinoza gegen Des Cartes that, dessen geschaffne Substanzen er akosmistisch in Modi umsetzte) — wenn wir vom Princip aus von der Nothwendigkeit des reinen Akosmismus — der Akosmismus Spinoza's ist ein unreiner, unvollständiger — uns überführten, so kehren wir nun wie im Kreislauf zur Betrachtung dieses Princips

ſelbſt zurück, in welchem die Quelle der erwogenen Widerſprüche zu ſuchen ſein wird. Woher kam es denn, daß Spinoza von Attributen und Modi Gottes ſprechen, ihn zur Urſache, wenn auch nur zur immanenten Urſache machen oder vielmehr nicht machen konnte? Daher, daß er ihn zur Subſtanz erklärte. Man wird vielleicht einwenden, er ſei nicht bei dieſer Definition ſtehen geblieben, er habe Gott, da er ihm einen unendlichen Verſtand und intellectuelle Liebe beilegt, zum Geiſte erhoben, aber ſo wenig dieß geleugnet werden kann und obſchon Spinoza's erſte Schrift, der bekannte tractatus theologico-politicus, ſogar ganz auf dieſer Grundlage ruht, ſo wird man doch nicht umhin können, zuzugeben, daß dieß den Grundcharacter ſeiner Metaphyſik nichts angeht, daß Gottes Weſen geiſtig zu faſſen, eine von ihm erſt nach der Hand geſetzte Beſtimmung iſt, und der eigentliche Geſichtspunct immer bleibt: Gott iſt das Seiende. Vollends der Gedanke einer ſelbſtändigen Perſönlichkeit Gottes iſt dem Spinoza vollkommen fremd; wie ausdrücklich und ſtrenge weiſt der Anhang des erſten Theils der Ethik jede Analogie der menſchlichen Natur mit Gott zurück! Alſo Gott iſt ihm Subſtanz, ein Ding oder vielmehr das Ding. Grade nun in dieſem Satze iſt der Grundfehler des ganzen Syſtems zu ſuchen. Spinoza hat ausdrücklich erklärt, daß jede Determination Negirung ſei; er darf daher conſequenterweiſe dem Abſoluten eine Beſtimmung, auch die allerabſtracteſte, das Sein, nicht beilegen, weil er ihm ſonſt den Character der reinen Unendlichkeit raubt. So wie er Gott definirt hat, fällt er unausbleiblich in Folge dieſes πρῶτον ψεῦδος den ungeheuerſten Widerſprüchen anheim, die je weiter vom Princip deſto klaffender werden und in der Ethik am entſchiedenſten und handgreiflichſten zu Tage kommen.

In der Ethik nimmt Spinoza einen dem Stoicismus ganz analogen Standpunct ein. Hat er ſich, wie die Stoiker, für den Fatalismus erklärt, ſo rettet er ſich doch, wie ſie, die höhere Anſchauung durch die Annahme einer Vorſehung,

die er als die intellectuelle Liebe Gottes bezeichnet; er setzt, wie sie, die aller Selbstheit entkleidete Vernunft als sittliches Princip, in der Tugend und Stärke zu allem Guten liege. Daher ist diese Ethik, wie die der Stoiker, in ihrem negativen Theile vortrefflich. Die Nichtigkeit im Spiel und Treiben irdischer Affecte und Leidenschaften, und wiederum der sichere Frieden, das stille Glück des selbstbewußten und selbstgenügsamen Innern werden mit der größten Klarheit und Schärfe dargethan: aber da aus der Consequenz des Fatalismus alle Freiheit der Willkür geleugnet werden muß, so fehlt jede positive Begründung des eigentlich sittlichen Elements. Spinoza bemerkt gar nicht den ungeheuren Widerspruch zwischen seinem fatalistischen Grundprinzip und dem Begriff sittlichen Handelns überhaupt: gezwungen, das durch das Pflichtgefühl dem Menschen auferlegte Sollen für identisch zu erklären mit seinem natürlichen Können, bleibt er bei einem bloßen Mechanismus des Thuns stehen, welcher noch dazu völlig unbegreiflich ist, weil man gar nicht versteht, wie die Affecte, welche er für das Moment der Ohnmacht und des Leidens erklärt, gegen die Vernunft, das allein Kräftige, irgend welchen Widerstand im Kampfe zu leisten vermögen. Man muß von dieser Ethik dasselbe sagen, was von der stoischen gilt: sie sei hervorgegangen aus dem tiefen sittlichen Streben ihres Urhebers gegen die Consequenz seines Systems, welches eigentlich jede Ethik unmöglich macht; sie lege Zeugniß ab zugleich von der Unverwüstlichkeit des sittlichen Bewußtseins auch im Fatalisten, wie von der Unzulänglichkeit des von Spinoza aufgestellten allgemeinen Princips.

Wie wird sich dasselbe nun auf den einfachsten Ausdruck bringen lassen? Vorher wurde gesagt, der Grundfehler bestehe darin, daß Gott definirt werde und von dieser Definition aus alles abgeleitet werden solle. Spinoza glaubt dieß thun zu müssen, weil er nach Des Cartes' Vorgange der Ueberzeugung ist, Gott nicht bloß erkennen, nicht bloß denken, sondern begreifen zu können: die Idee Gottes ist der reine

Gegenstand der sie auf angemessene Weise fassenden Vernunft und bildet daher nicht das Problem, sondern das bestimmende Princip dieser Philosophie. Grade darin hat man den eigentlichen Geist des Spinozismus zu erblicken. Nicht darin, daß Gott sich modificirt, daß er Attribute hat, sondern daß er überhaupt primo loco definirt, und, woraus jenes alles fließt, zum Constitutivprincip einer synthetisch-fortschreitenden Wissenschaft gemacht wird, welche nicht etwa, wie bei den Scholastikern, die Reproduction eines geoffenbarten Glaubens, sondern das Resultat des selbständigen, wenn gleich nothwendigen Denkens sein soll.

II. Vernichtung des theoretisch-dogmatischen Rationalismus durch D. Hume.

Nachdem es einige Zeit gedauert hatte, ehe man von dem Schrecken über den „Pantheismus" oder „Atheismus" Spinoza's zu sich kam und das Unwesentliche seines Systems von der Grundanschauung zu sondern vermochte, fand die letztere in immer steigendem Maße Anklang und Verbreitung. Der Gedanke einer reinen, durch keine fremde Voraussetzung getrübten Vernunftwissenschaft wird immer das anziehendste Ideal menschlicher Geistesthätigkeit bleiben: Spinoza schien zu dessen Erreichung den graden Weg zu zeigen, welchen Des Cartes nach dem ersten heldenmüthigen Schritte wieder verlassen hatte. Mochte man auch Anstoß nehmen an so manchen Annahmen des Philosophen im Einzelnen, der Consequenzen wegen, die sich daraus ergaben; im Ganzen übte er doch einen so mächtigen Einfluß, daß die Geschichte der Philosophie eine Reihe von Versuchen aufzuweisen hat, seinen Grundgedanken nach verbessertem oder doch verändertem Plane immer wieder von neuem durchzuführen.

Die wesentliche Umgestaltung aber, welche der Rationalismus in der folgenden Periode zeigt, wird dem Angriff D. Hume's verdankt, welcher das ganze „Gebäude des Dogmatismus" umwarf und zu gänzlich verändertem Wiederaufbau des rationalistischen Systems Veranlassung gab.

Spinoza hatte wie die gesammte Verstandesmetaphysik seit Aristoteles folgendermaßen argumentirt: die Wissenschaft hat das Nothwendige in der Verknüpfung und Aufeinanderfolge der Dinge nachzuweisen, denn die Nothwendigkeit ist die Form des Vernünftigen. Was nicht nach der Nothwendigkeit erkannt ist, ist gar nicht erkannt. Also mittelst des Causalnexus das Thatsächliche ins Nothwendige zu verwandeln, ist die Aufgabe der Wissenschaft.

Dagegen läßt sich Hume folgendermaßen vernehmen: Es ist gar nicht wahr, daß mittelst des Causalnexus das Wirkliche oder Thatsächliche zum Nothwendigen gemacht werden könne. Dieß sieht man ein, wenn man nur recht ins Auge faßt, was eigentlich der Causalnexus seinem Wesen nach ist. Dann erkennt man, wie unfähig unser Verstand sei, eine Wissenschaft der Metaphysik zu Stande zu bringen.

Alle Gegenstände des Denkens und der Untersuchung, sagt Hume[1]), lassen sich in zwei Klassen theilen, nämlich: in Verhältnißbegriffe (Relations of Ideas) und Thatsachen (Matters of Fact). Zur ersten Klasse gehören Geometrie, Algebra und Arithmetik, und überhaupt alle Urtheile, die auf intuitive oder demonstrative Weise feststehen. Daß das Quadrat der Hypotenuse gleich sei den Quadraten der beiden Katheten, ist ein Satz, welcher ein Verhältniß der Figuren ausdrückt. Daß dreimal fünf die Hälfte von dreißig ist, drückt eine Beziehung zwischen diesen Zahlen aus. Sätze dieser Art lassen sich durch die bloße Thätigkeit des Denkens entdecken, und sind gänzlich unabhängig von dem, was in der Welt wirklich ist. Gäbe es auch nie einen Kreis oder

1) Inquiry concerning human understanding Sect. IV.

ein Dreieck in der Natur, so würden doch die von Euclid bewiesenen Wahrheiten für immer ihre Gewißheit und Evidenz behalten.

Thatsachen dagegen, der andre Gegenstand menschlichen Denkens, sind nicht in derselben Weise festzustellen. Sofern sie nicht auf dem Zeugniß der Sinne oder dem auf vorhergegangene Sensation fußenden Gedächtniß beruhen, gründen sie sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung. Nur mittelst der Causalität verstehen wir die Wirklichkeit. Wollen wir daher ausmachen, wie groß die Evidenz unseres wirklichen Wissens — sofern es nicht mathematisch ist — sei, so müssen wir die Causalität untersuchen.

Da finden wir nun, daß unsre Erkenntniß dieser Causalitätsbeziehung keineswegs eine aprioriſche, in unserm Denken als solchem begründete ist, sondern daß, was wir Ursache und Wirkung nennen, immer nur durch Erfahrung uns bekannt wird. Dieß sehen wir am besten ein, wenn wir uns denken, es biete sich uns ein neues, ein in jeder Beziehung neues Object dar. Da tritt die Causalitätsbeziehung nicht ein — da ists mit unserm Verstande am Ende. Bei oft gesehenen und gewohnten Dingen tritt sie dagegen ein. — Warum? Eben weil wir diese schon oft als in gewissen bestimmten und stetigen Beziehungen zu andern Dingen stehend erkannt haben — daher sprechen wir vom Verhältniß der Ursache und Wirkung bei ihnen. Werden wir also bei einem Gegenstande gefragt, was ist seine Ursache, was ist seine Wirkung? so müssen wir, um diese Frage zu beantworten, in unsre Erfahrung zurückgreifen, ob wir ihn schon in solchen stetigen Beziehungen mit andern Dingen stehend erkannt haben. Ist der Gegenstand nicht solchergestalt erfahrungsmäßig bekannt, so können wir gar keine oder nur eine ganz willkürliche Antwort geben, denn unser Denken als solches kann unmöglich die Wirkung in der vorausgesetzten Ursache finden, es mag noch so genau danach suchen. Nämlich jede Wirkung ist etwas von ihrer Ursache gänzlich Getrenntes, das in ihr

gar nicht angetroffen werden kann. Und wie die erste Einbildung und Erfindung einer besondern Wirkung in allen Naturdingen, so lange wir nicht die Erfahrung zu Rathe ziehen, willkürlich ist, so ist auch das vorausgesetzte Band zwischen Ursache und Wirkung, welches beide zusammenhalten soll, willkürlich. Alle unsere apriorischen Raisonnements sind nicht im Stande, uns einen Grund anzuzeigen, in irgend einer Ursache die eine Wirkung einer andern vorzuziehen. Mit einem Wort: jede Wirkung ist etwas von ihrer Ursache bestimmt Verschiedenes und konnte daher in der Ursache an sich nicht entdeckt werden. Es wäre daher ein eitles Vorgeben, irgend eine Thatsache als Wirkung bestimmen zu wollen, ohne den Beistand der Erfahrung und Beobachtung.

Wir müssen also bekennen, daß die äußerste Leistung der menschlichen Vernunft ist, die Gesetze, von welchen die Erscheinungen hervorgerufen werden, zu vereinfachen und die vielen besondern Wirkungen auf wenige allgemeine Ursachen zurückzubringen, welches mittelst Analogie, Erfahrung und Beobachtung geschieht. Was wiederum die Ursachen dieser allgemeinen Ursachen betrifft, so ist es vergeblich, sie entdecken zu wollen, weil sie sich aller unserer Erfahrung entziehen. Auf die Erfahrung allein begründet sich unser ganzes Raisonnement, gründen sich alle unsere Schlüsse aus Causalität, auch in denjenigen Wissenschaften, welche die Mathematik zu Hülfe nehmen, um fortzuschreiten; denn auch sie müssen Voraussetzungen machen, die nicht mathematisch bewiesen werden können, sondern durch Abstraction aus der Beobachtung und Erfahrung genommen sind.

Hatten wir also gefragt: was ist das Wesen unserer Raisonnements in Bezug auf Thatsachen? so ist die Antwort gewesen: die Beziehung von Ursache und Wirkung. War dann die Frage gewesen: was ist die Begründung alles Raisonnements in Bezug auf dieß Causalitätsverhältniß, d. h. wie kommen wir dazu, die Dinge diesem Verhältnisse gemäß zu denken? so lautete darauf die Antwort: Erfahrung ist der

Grund davon. Nunmehr wäre zu fragen: worauf gründet sich denn die Erfahrung?

Darauf giebt es keine bestimmte, es giebt darauf nur eine negative Antwort: Selbst wenn wir Erfahrung von dem Verhältniß, das wir Ursache und Wirkung nennen, gewonnen haben, sind unsere auf diese Erfahrung gestützten Raisonnements nicht verstandesmäßig oder aprioriſch.

Um dieß einzusehen, muß man zwischen Vergangenheit und Zukunft unterscheiden. Unsere Erfahrungen, die sich auf die Vergangenheit beziehen, geben allerdings directe und bestimmte Erkenntniß — in Bezug auf die Objecte nämlich, die sie betrafen, und auf die Zeit, in der sie gemacht wurden. Sie sind sozusagen geschichtlicher Art. Aber die Hauptfrage ist nach der Verbindung, in der gemachte Erfahrungen mit der Zukunft stehen. Wie läßt sich gemachte Erfahrung auf das Zukünftige anwenden? Es ist ein großer Unterschied zu sagen: ich habe gefunden, daß solch' eine Ursache immer mit solch' einer Wirkung begleitet gewesen ist, und: ich sehe voraus, daß andere ähnliche Gegenstände von ähnlichen Wirkungen begleitet sein werden. Wir vermischen allerdings beide wohl zu unterscheidende Vorstellungen immerfort mit einander und gehen unvermerkt von der einen zur andern über — aber geschieht dieß durch eine Verstandesoperation? Gewiß nicht; apriori und intuitiv sehen wir die vorausgesetzte Verbindung des Vergangenen und des ihm folgenden Zukünftigen nicht ein. Wir machen diesen Uebergang, aber wir wissen apriori durchaus keinen Grund dafür, wir müssen das Unverstandesmäßige unseres Verfahrens dabei zugeben. Das Princip aller experimentellen Schlüsse ist: Von Ursachen, die einander ähnlich scheinen, erwarten wir ähnliche Wirkungen. Wenn dieses Gesetz durch die Vernunft feststände, so müßte es beim ersten Beispiel vollkommen so gut sich anwenden lassen, als bei späteren, nach einer Reihe von Erfahrungen. Aber das ist nicht der Fall; erst nach vielen ähnlichen Erfahrungen über dieselbe Sache wagen wir über einen Zu-

ſammenhang der Cauſalität in Bezug auf ſie zu urtheilen. An dieſer Stelle iſt es alſo, wo der Skepticismus entſpringt und der Dogmatismus ſeine Endſchaft erreicht. Der Skeptiker leugnet nicht die Macht des Verſtandes; er bekennt vielmehr mit dem Dogmatiker, daß wir mit Nothwendigkeit an das gebunden ſind, was die Vernunft intuitiv oder demonſtrativ lehrt; aber er läßt ſich nicht einreden, da eine rationelle Verbindung zu ſehen, wo keine iſt. Unſer Verſtand hat in der That mit dieſem Uebergange von gemachten Erfahrungen zur Zukunft nichts zu thun; wir handeln bei dieſem Uebergang weder intuitiv noch demonſtrativ verſtandesmäßig, wir handeln ohne den Verſtand.

Was iſt denn aber dasjenige Moment, welches hier den Uebergang macht, wenn der Verſtand ihn nicht macht? Hume antwortet: die Gewohnheit, welche ſomit die große Führerin der menſchlichen Denkweiſe wird. Aller Glaube an Thatſachen alſo, alle Ueberzeugung wirklichen Daſeins leitet ſich allein ab von einem unſern Sinnen und unſerm Gedächtniß gegenwärtigen Object und einer auf Gewohnheit beruhenden Verbindung zwiſchen dieſem und irgend einem andern Object. Oder mit andern Worten: Die Thätigkeit unſeres Denkens in Bezug auf Thatſachen, deren Urſachen und Folgen, beruht auf einem natürlichen Inſtinct, den kein Raiſonnement und kein Proceß des Denkens hervorzurufen oder auch zu hintertreiben im Stande iſt. Alſo ein Glaube, ein inſtinctmäßiger Glaube allein iſt es, nicht aber der Verſtand, welcher unſre Erkenntniß der Wirklichkeit vermittelt. [1])

Obgleich von einem andern Standpunkte herkommend, dem des Empirismus, erhebt ſich Hume doch, wie man ſieht, zu einer furchtbaren Gegnerſchaft wider den dogmati-

1) Alles Bisherige iſt den fünf erſten Sectionen des Inquiry concerning human understanding ausführlich und klar entwickelt.

ſchen Rationalismus, indem er den Lebensnerv deſſelben angreift und durchſchneidet. Hatte Spinoza das Weſen der Philoſophie darein geſetzt, von der ſinnlichen Erkenntniß zur abſoluten, d. h. zur Anſchauung Gottes überzuführen, um wieder abſteigend, ihn als das alleinige Princip der Endlichkeit begreifen und darſtellen zu können, ſo weiſt Hume die Unmöglichkeit nach, dieſen Uebergang auf rationellem Wege zu veranſtalten. Nicht nur die unmittelbare Auffaſſung der Wirklichkeit durch die Sinne, ſo lautet ſein Einwurf, ſondern auch die Zuſammenſtellung und Vereinfachung unſerer Erkenntniß zu allgemeinen Geſetzen und Principien iſt ein auf die Macht der Gewohnheit ſich ſtützender Glaube, der allein von der Erfahrung getragen, ohne alle Mitwirkung des Verſtandes zu Stande kommt. Es iſt alſo nicht wahr, daß wir Gott deſto mehr erkennen, je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen — Gott iſt gar nicht erkennbar, und die Philoſophie iſt eben nur die Anerkennung und das Sichbewußtwerden der uns auferlegten Schranken, innerhalb deren wir in völliger Unwiſſenheit über die wirklichen Urſachen gehalten werden, die zu begreifen uns alle Mittel verſagt ſind. Vernunft iſt alſo nach Hume ſowenig Princip einer Wiſſenſchaft, daß ſie vielmehr das Princip des Nichtwiſſens genannt werden muß. Unſer Wiſſen geht eben nur ſo weit, als unſere von der Vernunft ganz unabhängige Erfahrung.

Grade der Umſtand nun, daß Hume vom Empirismus ausgegangen war, machte, daß ſeiner Beweisführung gegen den Rationalismus etwas anklebte, das ihr die volle Wahrheit raubte. Hume hatte unleugbar Recht, wenn er ſagte: die Erkenntniß der Wirklichkeit iſt von der Erfahrung abhängig, alſo, wenn wir die Cauſalitätsbeziehung auf die Wirklichkeit anwenden, kommen wir immer nicht weiter, als unſere Erfahrung uns führt; aber hatte er deswegen ein Recht, die Vorſtellung der Cauſalität ſelbſt als der Erfahrung entſtammend anzunehmen? Wenn wir den Gedanken dieſes Verhältniſſes auch wirklich immer nur dann anzuwenden

wagen, wenn uns das Gewohntsein bestimmter Erscheinungen dazu veranlaßt, ist damit denn bewiesen, daß dieser Gedanke selbst nur eine angenommene Gewohnheit sei? Ferner: wenn in der Mathematik, wo wir, wie Hume selbst zugiebt, mit Nothwendigkeit schließen, eine rationelle und also aprioriſche Verbindung herrscht, — sollte da nicht zwischen beiden Arten der Verknüpfung, der in der Mathematik und der in der Betrachtung der Wirklichkeit, eine Analogie herrschen, welche die Einheit der Vernunft verbürgt?

Alle diese Fragen warf Kant auf und beantwortete sie in einer Weise, welche der von Hume angestellten Betrachtung alle Gerechtigkeit widerfahren ließ, ohne das Falsche derselben mit in den Kauf zu nehmen. Er ward dadurch Gründer einer philosophischen Theorie, welche zugleich dem Empirismus sein Ziel setzte und dem Rationalismus seine nothwendige Begränzung anwies — der letztere erscheint bei ihm auf der Höhe seines durch Critik vermittelten Selbstbewußtseins und hat sich im Kantischen System erst selbst begriffen.

III. Ethisch-critischer Rationalismus.

Kant.

Grundsätze der kantischen Philosophie.

Kant erzählt uns, daß die Skepsis Hume's auf ihn den tiefsten Eindruck gemacht und zuerst seinen dogmatischen Schlummer unterbrochen habe.[1]) Gleichwohl blieb er weit davon entfernt, den Folgerungen Hume's unbedingt Beifall zu geben: er sah wohl, daß der Plan einer aprioriſchen Wissenschaft im Sinne des theoretischen Dogmatismus, wie ihn Wolff und dessen Schüler vertreten hatten, aufgegeben

1) Vorrede zu den Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik.

werden müsse, aber darum ließ er ihn doch nicht überhaupt fallen. Hatte doch Hume selbst das Vorhandensein reiner Vernunfterkenntniß in der Mathematik zugegeben und finden sich doch außer der Mathematik noch andre auf aprioriſchem Denken beruhende wiſſenſchaftliche Sätze vor, welche die reine Naturwiſſenſchaft ausmachen und als ſolche allem erfahrungsmäßigen Wiſſen zu Grunde liegen. Dieſe Thatſache des Vorhandenſeins von ſynthetiſchen Urtheilen apriori muß erklärt, d. h. die Möglichkeit gezeigt werden, wie man vor und außerhalb aller Erfahrung Urtheile fällen könne, deren Prädikat nicht etwa das im Subject Enthaltene erläuternd wiederholt, ſondern ſeinem Begriffe nach erklärt und erweitert, wie dieß in den Urtheilen der Mathematik und reinen Naturwiſſenſchaft der Fall iſt.

Wenn Hume behauptet, daß Erfahrung und Gewohnheit den Cauſalnexus zwiſchen den Dingen anzunehmen veranlaſſe, ſo findet Kant darin ſoviel Wahres als Falſches. Der Satz „jedes Ding hat ſeine Urſache“ kann ſchon um ſeiner ganz allgemeinen Gültigkeit willen nicht durch die bloße Gewohnheit uns beigebracht ſein, ſondern ſteht apriori, vor aller Gewohnheit, objectiv feſt, ſo ſehr es auch erſt erfahrungsmäßiger Erkenntniß bedarf, um ihn in der Wirklichkeit anzuwenden. Hume, der letzteres wohl einſah, glaubte eben deswegen ſoweit gehen zu dürfen, den Gedanken der Cauſalität ſelbſt auch aus der Erfahrung abzuleiten, wobei er aber das größte Unrecht beging, da vielmehr dieſer Begriff der Cauſalität allererſt die Erfahrung möglich macht. Die Sache verhält ſich demnach ſo. Unſere Vernunft hat gewiſſe Formen der Anſchauung und des Denkens, die ihr apriori innewohnen. Dieſe braucht ſie, um die wirkliche Erkenntniß zu Stande zu bringen, deren Stoff zwar von den Dingen an ſich ausgeht, deren Form aber eben aprioriſch ſein muß, um jenen Stoff gewiſſermaßen zu aſſimiliren und für uns möglich zu machen. Jede wirkliche Erkenntniß enthält daher zwei Elemente: ein formelles vernünftiges und ein ſtofflich-erfahrungsmäßiges

Die Causalität ist eine solche aprioriſche Form, deren es neben ihr mehrere giebt.

Da ist es, wo der Gedanke einer Critik der reinen Vernunft erhellt: nämlich diejenigen aprioriſchen Elemente ausſcheidend nachzuweiſen, welche alle Erkenntniß und Erfahrung erſt ermöglichen und begründen. Das Syſtem dieſer aprioriſchen Formen wird dann den Inhalt der Vernunftwiſſenſchaft oder Philoſophie bilden, welche auf dieſe Weiſe davor geſichert iſt, einerſeits in die Schwärmerei des Dogmatismus zu fallen, welcher die unendliche Fülle des nur erfahrungsmäßig zu Erkennenden als Eigenthum der ſelbſtthätigen Vernunft beanſprucht, andererſeits mit dem Scepticismus daran zu verzweifeln, irgend welche aprioriſche Begriffe zum Inhalt zu haben.

Kants wahrhaft heroiſcher Gedanke, in die Tiefe der Vernunft — gleichſam zur Wurzel des Denkens — prüfend hinabzuſteigen, da das Innere der uns umgebenden Natur dem Menſchen auf immer verſchloſſen bleibt, ſoll endlich den mittelalterlichen Streit zwiſchen Realismus und Nominalismus zum Austrag bringen und die Frage nach den angeborenen Ideen entſcheiden, welche das ſiebzehnte Jahrhundert ſo lebhaft beſchäftigt hatte. Empirismus und Rationalismus hören auf, Gegenſätze zu ſein. Es giebt angeborene Ideen, aber dieſe ſind formell. Sie dienen der Erfahrung, aber ſtammen nicht aus der Erfahrung. Die Erfahrung allein giebt ſo wenig wirkliche Erkenntniß, als die Vernunft allein; es kommt auf eine Syntheſe des Aprioriſchen und Apoſterioriſchen an, damit überhaupt erkannt werde.

Demgemäß denkt ſich Kant das erkennende Ich mit zwei Grundvermögen ausgeſtattet: der Receptivität oder Sinnlichkeit und der Spontaneität oder dem Verſtande.[1]) Erſtere

1) Zu denen noch die Apperception kommt. In der erſten Ausgabe der Critik der reinen Vernunft II. Thl. 1. Abth. 1. Buch 2. Hauptſt. 1. Abſchn. (p. 125 der Hartenſteinſchen Ausgabe) iſt das Verhältniß ſo dargeſtellt:

geht mit den transcendentalen (d. h. der Erfahrung aprioriſch voranliegenden) Formen des Raums und der Zeit zu Werke, wovon jener den äußern, dieſe den innern Sinn beherrſcht; der Verſtand dagegen beſitzt Kategorien oder aprioriſche Urtheilsformen nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität[1]), denen alle Erkenntniß ſich unterordnen muß, um gedacht zu werden. Aber die Vernunft hat außerdem noch — und darauf kommt es der Metaphyſik eigentlich an — gewiſſe Ideen, welche zu den drei Arten des Schließens in analogem Verhältniſſe ſtehen, wie die Verſtandeskategorien zu den verſchiedenen Möglichkeiten des Urtheilens. Es ſind das die Ideen: Seele, Welt, Gott, welche, wie ihre Betrachtung unmittelbar lehrt, über alle überhaupt mögliche Erfahrung hinausgehen und nicht, wie jene Sinnlichkeits- und Verſtandesformen, auf irgend welche mögliche Erfahrung Anwendung finden. Sie ſcheinen die Einheit in unſerm Erkenntnißvermögen zu durchbrechen, indem ſie der Vernunft als beſtimmte Objecte erſcheinen und doch niemals wirkliche Objecte der Erkenntniß ſein können. Was iſt mit ihnen anzufangen? Kant antwortet: Die reine Vernunft fordert Vollſtändigkeit des Verſtandesgebrauches im Zuſammenhange

---

Es ſind aber drei urſprüngliche Quellen, Fähigkeiten oder Vermögen der Seele, welche die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten und ſelbſt aus keinem andern Vermögen des Gemüthes abgeleitet werden können, nämlich: Sinn, Einbildungskraft und Apperception. Darauf gründet ſich 1) die Synopſis des Mannigfaltigen apriori durch den Sinn, 2) die Syntheſis dieſes Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft; endlich 3) die Einheit dieſer Syntheſis durch urſprüngliche Apperception. Alle dieſe Vermögen haben außer dem empiriſchen Gebrauche noch einen transcendentalen, der lediglich auf die Form geht und apriori möglich iſt.

1) Kategorien der Quantität: Allheit, Vielheit, Einheit; der Qualität: Affirmation, Negation, Limitation; der Relation: Subſtantialität, Cauſalität, Gemeinſchaft (Wechſelwirkung); der Modalität: Nothwendigkeit, Wirklichkeit, Zufälligkeit. Letztere beide Klaſſen der dynamiſchen Kat. haben Correlate. Critik d. r. Vernunft II, 1. 1, 3. Abſchn. §. 10 u. 11.

der Erfahrung. Dieſe Vollſtändigkeit kann nur eine Vollſtändigkeit der Principien, aber nicht der Anſchauungen und Gegenſtände ſein. Gleichwohl aber, um ſich jene zu erreichende Vollſtändigkeit der Principien beſtimmt vorzuſtellen, denkt ſie ſich ſolche als die Erkenntniß eines Objects, deſſen Erkenntniß in Anſehung jener Regeln vollſtändig beſtimmt iſt — welches Object aber nur eine Idee iſt, um die Verſtandeserkenntniß der Vollſtändigkeit, die jene Idee bezeichnet, ſo nahe als möglich zu bringen.[1])

Es dienen alſo die transcendentalen Ideen dazu, nicht allein uns die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs, ſondern auch die Art zu zeigen, wie derſelbe zu beſtimmen ſei. Die Vernunft findet keine befriedigende Erkenntniß in der Sinnenwelt, und iſt doch zur wirklichen Erkenntniß auf dieſe angewieſen: die transcendentalen Ideen zeigen ihr eben, daß ſie darüber hinausſtreben müſſe — aus der Welt der bloßen Erſcheinungen in eine rein gedachte Welt von Dingen an ſich. Wir ſollen uns denn alſo ein immaterielles Weſen, die Seele, eine Verſtandeswelt und ein höchſtes Weſen, lauter Noumena, denken, weil die Vernunft nur in dieſen, als Dingen an ſich, Vollendung und Befriedigung antrifft, die ſie in der Ableitung der Erſcheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann. Gleichwohl kann die Natur dieſer Ver-

---

1) Prolegomena z. j. k. Metaphyſik §. 43. am Schluß. Vgl. Kritik d. reinen Vernunft II. Thl. II. Abth. 1. Buch 2. Abſchn.: Ich verſtehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenſtand in den Sinnen gegeben werden kann. Alſo ſind unſre reinen Vernunftbegriffe transcendentale Ideen. Sie ſind Begriffe der reinen Vernunft; denn ſie betrachten alles Erfahrungserkenntniß als beſtimmt durch eine abſolute Totalität der Bedingungen. Sie ſind nicht willkürlich erdichtet, ſondern durch die Natur der Vernunft ſelbſt aufgegeben, und beziehen ſich daher nothwendiger Weiſe auf den ganzen Verſtandesgebrauch. Ein ſind endlich transcendent und überſteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher alſo niemals ein Gegenſtand vorkommen kann, der der transcendentalen Idee adäquat wäre.

ſtandeswesen nicht beſtimmt, gleichſam vollſtändig ausgefüllt, von uns gedacht werden; wir denken das empiriſch Erkannte nur in ſie hinein, und ſo dienen ſie denn eben nur zur Grenzbeſtimmung; ſie ſollen, mit Göthe zu reden, uns das Unbegreifliche begreiflich machen. Sie haben dabei aber nicht einen conſtitutiven, ſondern nur regulativen Gebrauch; ſie ſollen Einheit und Zuſammenhang in unſer Erkennen bringen, aber erlauben nicht, poſitive Ableitungen aus ihnen vorzunehmen. „Wenn ich alle transcendentale Ideen betrachte — ſo ſchließt Kant ſeine Auseinanderſetzung — deren Inbegriff die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ausmacht, welche ſie nöthigt, die bloße Naturbetrachtung zu verlaſſen und über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen und in dieſer Beſtrebung das Ding, was Metaphyſik heißt, zu Stande zu bringen, ſo glaube ich gewahr zu werden, daß dieſe Naturanlage dahin abgezielt ſei, unſern Begriff von den Feſſeln der Erfahrung und den Schranken der bloßen Naturbetrachtung ſo weit loszumachen, daß er wenigſtens ein Feld vor ſich geöffnet ſehe, was bloß Gegenſtände für den reinen Verſtand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kann, zwar nicht in der Abſicht, uns mit dieſen ſpeculativ zu beſchäftigen, (weil wir keinen Boden finden, worauf wir Fuß faſſen können) ſondern damit practiſche Principien, die, ohne einen ſolchen Raum für ihre nothwendige Erwartung und Hoffnung vor ſich zu finden, ſich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könnten, deren die Vernunft in moraliſcher Abſicht unumgänglich bedarf. Es dienen die transcendentalen Ideen, wenn gleich nicht dazu, uns poſitiv zu belehren, doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben und dadurch den moraliſchen Ideen außer dem Felde der Speculation Raum zu verſchaffen.“ [1])

1) Prolegomena III. Thl. §. 60.

Da erſcheint nun der innerſte Character der Kant'ſchen Philoſophie. Der Gedanke der Moralität iſt derjenige Geſichtspunkt, welcher ſeine Betrachtung leitet; und da die Moralität auf die Idee der Freiheit begründet wird, die Idee der Freiheit.[1] Erſt auf dem practiſchen Gebiete der Vernunft erhalten jene transcendentalen Weſen ihre volle Bedeutung und erſcheinen im Lichte des practiſchen Vernunftglaubens in ihrer wahren Würde.

In der Theorie ſind wir nicht frei, ſondern an den Stoff unſerer Erfahrung, ſowie an die Formen unſeres eigenen Innern gebunden: wenn dagegen die Vernunft practiſch wird, ſo iſt ſie frei d. h. vermögend, aus ſich ſelbſt Begriffe zu verwirklichen, welche einer höhern Sphäre angehören, als diejenigen ſind, die uns durch erfahrungsmäßige Erkenntniß werden. So iſt das Räthſel des Rationalismus vollſtändig gelöſt: Nicht im Denken iſt unſere Vernunft frei und ſelbſtändig (geſetzgebend), ſondern im Thun: der Menſch iſt die ſich ſelbſt beſitzende, nur ſich ſelbſt angehörende Macht des Handelns aus Freiheit, welche ihn mit ihrer Autonomie über alle Naturnothwendigkeit abſolut erhebt.[2]

Den grade aus dieſer Anſchauungsweiſe entſpringenden Gegenſatz zwiſchen Autonomie des Willens und Naturnothwendigkeit, zwiſchen practiſch freiem Verhalten und theoretiſcher Gebundenheit auszugleichen und zu vermitteln, ſind uns die metaphyſiſchen Vernunftideen verliehen. Unſre moraliſche Freiheit würde keine Freiheit ſein, wenn nicht die Unſterblichkeit der Seele eine Ausgleichung des Verhältniſſes von Pflichterfüllung und Wohlergehen verbürgte, wenn nicht ein Gott, deſſen Daſein demnach für uns gleichfalls Poſtulat

---

1) Der Begriff der Freiheit iſt der Schlüſſel zur Erklärung der Autonomie des Willens. Grundlegung zur Metaphyſik d. Sitten III. Abſchn.

2) Ebendaſelbſt.

der Vernunft wird, als eine von der Natur verschiedene höhere Intelligenz die Natur so geschaffen hätte, daß das höchste Gut, Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, sich verwirklichte. Nun kann diese Annahme, da wir ja die Vernunftideen nie mit wirklicher Erkenntniß erreichen, eben nur in einem Glauben, d. h. einem subjectiven Fürwahrhalten bestehen, den uns das Moralgesetz, das Bewußtsein der Pflicht, nothwendig auferlegt. [1])

Auf dieses Moralgesetz, von Kant der kategorische Imperativ genannt, kommt also alles an. Ein Imperativ ist dieses Gesetz, weil es zwar an sich in reiner und durch reine Vernunft besteht, sich aber geltend zu machen hat in der sinnlichen Erscheinungswelt, welche außer der Vernunft ist, mithin als ein Sollen der sinnlichen Welt gegenübertritt; kategorisch ist es, weil es ohne alle Bedingung des Nutzens und Wohlergehens, ja des Erfolges überhaupt, die sittliche Handlungsweise anbefiehlt.[2])

Kant rettet, wie man sieht, wenn die Theorie keine reine Vernunfterkenntniß zuläßt, die letztere in Bezug auf die Praxis. Aber dabei muß nun wiederum dieselbe Scheidung zwischen Materie und Form eintreten, wie im theoretischen Gebiete. Wie hier die von den Dingen an sich herstammende Materie der Vorstellungen es war, welche die reine Vernunfterkenntniß so zu sagen verunreinigte und fallen gelassen werden mußte, auf daß reine Vernunft als solche erscheine, grade so ist beim practischen Verhalten die Materie des Thuns das dabei Unvernünftige, also aus der Rechnung zu Eliminirende. Was heißt nun Materie des Thuns? Kant antwortet: die Materie des Thuns ist dasjenige daran, was auf subjectiven Bedingungen d. h. auf dem empirisch bestimmten Begehren nach Neigung beruht, wobei es sich um das Princip des

---

1) Critik d. pract. Vernunft I. Thl. 1. Buch III. Hauptst.

2) Grundlegung III. Abschn. p. 81 — 83 der Hartensteinschen Ausgabe — II. Abschn. p. 33—36. p. 43.

eignen Wohlseins handelt. Es ist unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse, aber diese braucht darum doch nicht Bestimmungsgrund des Willens zu sein, sondern kann und muß dem practischen Gesetz untergeordnet werden. Dieß wird der Materie des Handelns entgegengesetzt, formeller Art sein müssen. Grade dadurch wird es den Character der Unfehlbarkeit und Allgemeingültigkeit, d. h. eben den der reinen Vernunft erhalten, welche über der subjectiven Triebfeder von individueller Neigung und Begehrung erhaben, die Maxime der Selbstliebe auch auf das Wohlergehen Andrer zu erweitern uns verbindlich macht. [1])

Demgemäß kann das kategorische Sittengesetz keinen andern Ausdruck haben als den: Handle so, daß die Maxime Deines Thuns zugleich als Princip einer ganz allgemeinen Gesetzgebung gelten könne; d. h. denke Dir die sittliche Welt durch das schlechthin allgemeine und allgemein verbindliche Vernunftgesetz bestimmt und ordne Dich diesem unbedingt unter. So allein wird die innere Freiheit davor bewahrt, der bloßen, von gemachter Erfahrung bestimmten Begehrlichkeit geopfert zu werden, und als gesetzlose Willkür ohne Kanon umherzuschwanken; die Idee der Pflicht aber oder der moralischen Verbindlichkeit wird als das ursprüngliche, nur sich selbst begründende Gesetz unserer Vernunft behauptet.

Kant unterscheidet also die theoretische und practische Vernunft folgendermaßen: Die theoretische Vernunft ist nur mittels der Verstandeskategorien im Vorstellen gesetzgebend; die practische Vernunft ist es schlechthin durch sich selbst als kategorischer Imperativ — d. h. als ein Sollen der Erscheinungswelt gegenüber. Beide, Verstand und Vernunft, haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen auf demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der andern Eintrag thäte. Denn der Naturbegriff — der unseres theoretischen Denkens

1) Ebend. p. 44. — Crit. d. pract. Vernunft I, 1. 1. §. 7. p. 130.

— macht zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich, sondern als bloße Erscheinungen; der Freiheitsbegriff dagegen zwar in seinem Objecte ein Ding an sich, aber nicht in der Anschauung vorstellig. Keiner von beiden verschafft eine theoretische Erkenntniß von seinem Objecte als Ding an sich, welches das Uebersinnliche sein würde, dessen Idee man zwar der Möglichkeit aller jener Gegenstände der Erfahrung unterlegen muß, selbst aber niemals zu einer Erkenntniß erheben und erweitern kann. Denn das Uebersinnliche (Noumenon) oder die Vernunftideen sind, wie wir gesehen haben, für die Theorie nichts weiter als Regulativprincipien, für die Praxis Gegenstände des Vernunftglaubens, um Pflicht und Wohlergehen, aprioriſch allgemeine Form und ſubjectiv-bestimmte Materie des Handelns, als schließlich zum Einklang gelangend sich vorzustellen.[1])

Aber wenn zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Uebersinnlichen, kein Uebergang möglich scheint, gleich als ob es zwei verschiedene Welten wären, so soll doch diese auf jene Einfluß haben, denn der Freiheitsbegriff soliden durch sein Gesetz ihm aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt verwirklichen. Wie ist dieß neue, an dem aufgestellten Gegensatze von Theorie und Praxis entspringende Problem zu lösen? Es muß doch einen Grund der Einheit des der Natur zu Grunde liegenden Uebersinnlichen mit dem geben, was der Freiheitsbegriff practisch enthält: der Begriff dieser Einheit muß den Uebergang zwischen beiden Gebieten und Principien vermitteln.

Dieses Mittelglied nun zwischen Verstand und Vernunft ist die reflectirende Denkthätigkeit der Urtheilskraft, welche wie sie im logischen Gebrauche jene beiden zu verbinden im Stande ist, so auch durch ein in ihr enthaltenes Princip apriori den Uebergang vom reinen Erkenntnißvermögen d. h.

1) Critik d. Urtheilskraft. Einleitung II.

vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete der Freiheitsbegriffe bewirkt. Und zwar ist dieses Princip der aprioriſche Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur, mittels deſſen wir die Natur ſo denken, daß die Geſetzmäßigkeit ihrer Form wenigſtens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsbegriffen zuſammenſtimme. Dieſer Gedanke einer Beſtimmbarkeit der Natur durch das intellectuelle Vermögen iſt kein objectiver, gleich wohl aber für uns nothwendig; das Princip der Urtheilskraft erſcheint als ein ſubjectives Apriori, gehörig zu den Naturbegriffen, aber nur als regulatives Princip des Erkenntnißvermögens — es iſt die Anwendung der Vernunft auf die Anſchauung der Natur, um in ihr practiſch wirkſam ſein zu können. [1])

Demgemäß denkt ſich Kant den Menſchen mit drei Vermögen des Gemüthes ausgerüſtet: dem der Erkenntniß, dem des Begehrens und dem des Gefühls. [2]) Unſere Erkenntniß wird durch den Verſtand geleitet und geht auf die Natur; unſere Begehrung wird durch die Vernunft beherrſcht nach dem Geſetze der Freiheit. Das Geltendmachen der Freiheit durch Pflichterfüllung der Autonomie gemäß iſt der Endzweck unſeres ganzen Weſens, welcher dadurch erreicht wird, daß wir mittels der Urtheilskraft die Zweckmäßigkeit der Natur, d. h. Uebereinſtimmung derſelben mit unſern Freiheitszwecken, wenigſtens der Möglichkeit nach, vorausſetzen. Die metaphyſiſchen Ideen endlich bezeichnen einmal die Gränze unſeres Erkennens, deſſen Einheit und Zuſammenhang ſie regulativ herſtellen; ferner füllen ſie die Kluft, welche im irdiſchen

1) Ebendaſelbſt §. 4.

2) Kant ſucht das Gefühl (der Luſt und Unluſt) mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur in Verbindung zu bringen, um einen Parallelismus, wie zwiſchen Erkennen und Verſtand, zwiſchen Begehren und Vernunft, ſo zwiſchen Luſt und Urtheilskraft herzuſtellen. Critik der Urtheilskraft, Einleitung VI und I. Theil, 1. Buch, §. 6—9.

Leben zwiſchen intereſſeloſer Pflichterfüllung und Wohlergehen obwaltet, für unſere Betrachtung aus.

Dieß ſind die weſentlichſten Sätze der Kantiſchen Spekulation, auf denen, wie auf einem allſeitig geſicherten Fundamente, der Bau ſeines Syſtems ſich erhebt.

Critiſche Unterſuchung der Kantiſchen Principien.

Spinoza hatte behauptet: wir erkennen die Wirklichkeit ſo, wie ſie iſt, und erkennen in ihr Vernunftzuſammenhang; Hume hatte dargethan, daß die Wirklichkeit mit dem Vernunftzuſammenhange nichts zu thun habe und uns immer verborgen bleibe; ſo bleibt für Kant, der davon ausgeht, Philoſophie ſei Vernunfterkenntniß, nichts weiter übrig, als die Wirklichkeit fallen zu laſſen und ſich auf die Vernunft als ſolche, abgeſehen von der Wirklichkeit, zu beſchränken. Da entſpringt nun der Gedanke einer Critik der Vernunft, um deren urſprünglichen und eigentlichen Inhalt es ſich handelt. Der Gegenſtand dieſer Critik iſt die in unſerm Bewußtſein vorhandene Vorſtellungswelt; Mittel und Zweck derſelben iſt die Vernunft. Es ergiebt ſich, daß die Vorſtellungen zwar Reſultat der Wirklichkeit (der Dinge an ſich) aber nicht der Wirklichkeit allein ſeien, ſondern durch ſubjective Elemente formeller Art weſentlich bedingt würden, mittels deren ſich die Erkenntniß vollzieht. Das Vernünftige iſt alſo die Form der Erkenntniß. Die Formen unſeres Denkens ſind allgemein und nothwendig: das iſt eben der Character des Vernünftigen. Alſo iſt die Form der Inhalt der Kantiſchen Philoſophie. Critiſch iſt dieſe Philoſophie, weil ſie beſtimmen will, welches die Gränze unſeres Vernunftgebrauches ſei d. h. wo die Scheidewand zwiſchen dem Aprioriſchen und Apoſterioriſchen gezogen werden müſſe.

Wenn Spinoza mit Des Cartes die Objectivität der Erkenntniß (als der clara et distincta perceptio) auf das

ontologische Argument gestützt, behauptet hatte, so kehrte Kant, indem er die Bekämpfung dieses Arguments recht eigentlich zum Angelpunct seiner Critik machte, die Sache dergestalt um, daß er erklärte, unser Denken richte sich nicht nach den Dingen, sondern die Dinge — nämlich insofern sie vorgestellt werden — nach dem Denken. Die verschiedenen Beweise des Daseins Gottes, vor allen den ontologischen, behandelte er als pathologische Erscheinungen des Denkens. Wir kämen ja überhaupt nie hinter die Dinge, wie sie an sich wären, sondern blieben bei den Erscheinungen unserer Erfahrung stehen, die durch subjective Elemente des Erkenntnißvermögens bestimmt würden. Kant verglich diesen Gedanken, welcher die erste und gewissermaßen nothwendige Folge seiner Vernunftcritik war, mit der Entdeckung des Copernicus. Wie Copernicus dadurch, daß er den Mittelpunct des Planetensystems von der Erde nach der Sonne verlegte, die himmlischen Phänomene zuerst genügend zu erklären in den Stand gesetzt wurde, so brachte Kant durch den Satz, unsere Vorstellungen richteten sich nicht nach der Wirklichkeit, sondern die sogenannten Dinge d. h. die Gegenstände unserer Erkenntniß nach dem Vorstellungsvermögen, einen gewaltigen Umschwung in der philosophischen Denkart hervor. Denn gesetzt auch den Fall, daß es mit der Durchführung dieses Satzes bei Kant nicht zum Besten stände, so ist er doch schon an und für sich genommen der tiefsten Untersuchung werth. Er eröffnet eine Weltanschauung, welche die bisherige nicht weniger an Erhabenheit übertrifft, als die astronomische Ansicht des Copernicus die seiner Vorgänger. Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man es freilich als Unvollkommenheit der menschlichen Natur beklagen wollen, daß wir, weil wir nicht die Dinge an sich erkennen, auf eine Scheinerkenntniß beschränkt und deshalb von der Wahrheit ausgeschlossen seien; aber abgesehen davon, daß der Natur Vorwürfe zu machen immer thöricht ist, so ist auch die Behauptung unwahr, daß wir, weil wir der objectiven Erkenntniß der Dinge an sich ermin-

geln, die Wahrheit überhaupt entbehrten. Besitzen wir wenigstens doch dieß als Wahrheit, daß wir von der objectiven Erkenntniß der Dinge ausgeschlossen zu sein uns bewußt sind: ein Satz, der obschon zunächst ein bloß negativer, dennoch seine positive Bedeutung hat. Wie die Erkenntniß der wirklichen Bewegungen der Himmelskörper grade dadurch unendlich sich vervollkommnet hat, daß die scheinbaren Bewegungen derselben eben als scheinbare von Copernicus nachgewiesen wurden, so ist auch die Aufdeckung des Scheins im Denken der erste Schritt zur sichern Besitzergreifung der Wirklichkeit, von welcher derjenige auf immer getrennt bleiben muß, der sich ruhig im Besitz derselben wähnt, ohne es zu sein. Wenn durch den dieses Universum leitenden Geist in der Natur alles weislich geordnet ist, so sehen wir nunmehr ein, daß jede Stufe der Wesen eine Welt für sich habe, die nach ihrem Erkenntnißvermögen eingerichtet ist, und daß also, da es eine unabsehbare Fülle von Wesensstufen giebt, auch unendlich viele Welten existiren: wir dürfen ahnen, daß die Erkenntniß einer dieser Welten immer die Vorbereitung für eine andere sei, und also auch der Mensch durch die seinem Denken auferlegten Schranken der Lust der Vervollkommnung theilhaftig gemacht werden solle, um wie der Apostel sagt, von einer Klarheit zur andern durchzudringen.

Unsere Erkenntniß der Wirklichkeit ist also nach Kant eine scheinbare oder besser eine unvollkommene. Verlangen wir Sicherheit, d. h. Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Erkennens, so sind wir auf die Formen des Denkens (Raum und Zeit für die Sinnlichkeit, die Kategorien für den Verstand) angewiesen. Diese Ohnmacht der Vernunft, da sie eigentlich nur weiß, daß sie nichts weiß, ist um so entschiedener, als Kant ausdrücklich bemerkt, jene Formen hätten wir nur für die Erfahrung, also an und für sich seien sie leer und werthlos. Die Vernunft giebt sich in ihnen gewissermaßen auf. Nun ist es aber gar nicht Kant's Sinn, der Vernunft überhaupt eine so demüthige Stellung anzuweisen, wenn

er gleich die Nothwendigkeit erkannt hat, ihr das Begreifen der Wirklichkeit als ſolcher abzuſprechen. Ihm bleibt noch das Gebiet des Practiſchen, auf dem er die Vernunft dasjenige gewinnen läßt, was ſie in der Theorie verloren hat — die Herrſchaft. Sittlichkeit iſt die Geſetzgebung der practiſchen Vernunft durch die Freiheit, welche aus bloßer Achtung vor dem Sittengeſetze daſſelbe erfüllen heißt.[1])

Im Menſchen, ſo haben wir ihn erklären hören, beſteht eine ſittliche Zunöthigung, ſeine Pflicht ohne Intereſſe, d. h. unabhängig von dem Einfluſſe der Selbſtliebe und der Rückſicht auf das eigene Wohlergehen zu erfüllen. Dieſer Umſtand ſei es, von welchem aus die Freiheit des Willens erſchloſſen werden müſſe. Wir würden keine ſittliche Zunöthigung empfinden, wenn wir nicht frei wären, d. h. in jedem Falle unſere Vernunft gegen den Trieb des Begehrungsver-

---

1) Daher Aeußerungen wie folgende: Sie, die Vernunft, iſt allen Handlungen des Menſchen in allen Zeitumſtänden gegenwärtig und einerlei; ſie iſt beſtimmend, aber nicht beſtimmbar. Critik d. r. Vernunft II, II. 2. 2. Hauptſt. 9. Abſchn. p. 432. — und vorher (p. 430): Die Vernunft iſt alſo die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Menſch erſcheint. Jede derſelben iſt im empiriſchen Character des Menſchen vorherbeſtimmt, eher noch als ſie geſchieht. In Anſehung des intelligiblen Characters, wovon jener nur das ſinnliche Schema iſt, gilt kein Vorher oder Nachher und jede Handlung, unangeſehen des Zeitverhältniſſes, darin ſie mit anderen Erſcheinungen ſteht, iſt die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Characters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt, ohne in der Kette der Naturſachen durch äußere oder innere aber der Zeit nach vorhergehende Gründe dynamiſch beſtimmt zu ſein, und dieſe Freiheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empiriſchen Bedingungen anſehen, ſondern auch poſitiv als ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von ſelbſt anzufangen, ſo daß in ihr ſelbſt nichts anfängt, ſondern ſie, als unbedingte Bedingung jeder willkürlichen Handlung, über ſich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verſtattet, indeſſen daß doch ihre Wirkung in der Reihe der Erſcheinungen anfängt, aber darin niemals einen ſchlechthin erſten Anfang ausmachen kann.

mögens durchzuſetzen vermöchten. Die Herrſchaft der Vernunft iſt alſo im Practiſchen.

Es iſt nöthig, dieſe Sätze einer genaueren Durchſicht zu unterwerfen. Denn wenn ſie wahr ſein ſollten, ſo ſind ſie das ewige Fundament der durch ſie geſicherten Vernunftwiſſenſchaft; erweiſen ſie ſich als unrichtig, ſo iſts um den Rationalismus überhaupt gethan, der ſich bei Kant auf das ethiſche Gebiet wie in eine letzte Zuflucht gerettet hat; ſind ſie aber aus Wahrem und Falſchem gemiſcht, ſo wird eine critiſche Scheidung den Faden gewinnen machen, der vom Rationalismus weiter führt, ohne daß von einer abſoluten Verwerflichkeit deſſelben die Rede zu ſein braucht.

Zuerſt alſo: Iſt es wahr, daß im Menſchen eine ſittliche Zunöthigung beſtehe? Unendlich mannigfach in der Art ſeiner materiellen Erſcheinung iſt das Pflichtgefühl doch als ſolches allen Menſchen gemein. Niemand wird auszuſprechen wagen, daß er überhaupt keine Pflichten anerkenne. Jedermann beanſprucht Pflichten Anderer gegen ihn als Rechte und leiſtet Pflichten. Ohne die Vorſtellung der Pflicht iſt keine Einheit im Thun mehrerer Menſchen mit einander, alſo weder Staats- noch Kirchengemeinſchaft, und nicht einmal die Einheit im Thun eines einzelnen Menſchen denkbar. Endlich liefert die Thatſache des Gewiſſens unmittelbar den Beweis, daß das Bewußtſein einer Pflicht überhaupt im Menſchen unauslöſchlich ſei.

Wenn alſo Kant's Satz zuzugeben iſt, ſo wäre nun weiter zu fragen: Iſt die ſittliche Zunöthigung der Art, daß man ſeine Pflicht ohne alles Intereſſe erfüllen muß? Wenn Kant von Intereſſe bei der Pflichterfüllung ſpricht, ſo verſteht er darunter die Selbſtſucht. Allerdings hat dieſe mit der Pflichterfüllung nichts zu thun. Wir handeln im pflichtgemäßen Thun ganz anders, als der Kitzel der Begehrung und das egoiſtiſche Moment überhaupt uns leiten würde. Wir handeln alſo, fährt Kant fort, aus bloßer Achtung vor dem ſittlichen Geſetz. Achtung definirt Kant als Vorſtellung von

einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut. Woher kommt dieser Werth? Kant antwortet: aus der reinen Vernünftigkeit des Sittengesetzes.[1])

Also aus Achtung vor dem Sittengesetz handeln heißt, aus Vernunft sittlich handeln. Und zwar ist hier unter Vernunft zu verstehen, was Kant sonst den kategorischen Imperativ nennt. Daraus erhellt, daß Kant sich die sittliche Welt als unter einem bestimmten Gesetze stehend denkt, nach dem unfehlbar alle sittlichen Menschen handeln und dessen Allgewalt nur durch den Umstand unterbrochen wird, daß wir Menschen als zugleich auch sinnliche Wesen sinnlichen Antrieben folgen können. Ja, er geht so weit, den Ausdruck zu gebrauchen, das sittliche Gesetz müsse uns wie ein allgemeines Naturgesetz sein.[2])

Man ist also völlig berechtigt, Kant's System als einen ethischen Rationalismus zu bezeichnen, weil er grade dasjenige, was Spinoza überhaupt für die Welt annimmt — Vernunftzusammenhang — wenigstens für die sittliche Welt zu retten sucht. Freiheit ist daher für ihn nichts anderes, als das Vermögen, sich mittels Eintritts in den sittlichen

---

1) Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunkeln Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl, daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, specifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittlung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subject und nicht als Ursache desselben angesehen wird. — — Alles moralische sogenannte Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz. (Grundlegung zur Philosophie der Sitten. Erster Abschnitt; Anmerkung zu pag. 19.)

2) Grundlegung p. 44.

Vernunftzusammenhang der irrationalen Sinnlichkeit zu entziehen.

Demnach bedürfen zwei Puncte der Erörterung. 1. Ist die sittliche Welt durch den kategorischen Imperativ als Gesetz wirklich bestimmt? 2. Hat Freiheit wirklich die ihr von Kant beigelegte Bedeutung? Daraus muß erhellen, ob die Sittlichkeit des Menschen überhaupt vom Vernunftzusammenhange beherrscht werde.

Der kategorische Imperativ bedeutet: was dem Wohlsein Aller dient, das ist gut und danach muß gehandelt werden. Der Einzelne muß sich als ein Glied der unendlichen Kette ansehen, deren Principe er die Maximen seiner Handlungen, also seine Handlungsweise nachbilden und unterstellen muß. Man fragt sogleich: welches ist dieses allgemeine Princip der Gesetzgebung? Kant läßt sich darüber nicht aus — nämlich vom aprioristischen Standpunct aus. Zwar sucht er seinen Begriff davon durch Beispiele zu erläutern, aber diese erläutern nur immer, wie man aus Selbstliebe nicht handeln dürfe, geben dagegen, so sehr Kant dieß auch behauptet, ein positives Princip des Handelns keineswegs an die Hand. Sie können es nicht, weil Kant in der That bei seinem kategorischen Imperativ nichts weiter ausspricht, als daß man eben seiner individuellen Neigung nicht nachhängen dürfe, um sittlich zu sein. Sein sittliches Princip ist also ein negatives: er sagt nur, wie man nicht zu handeln habe, und so gilt denn von ihm ganz dasselbe, was über Spinoza's Ethik bemerkt wurde. Beide Philosophen denken sich die Sittlichkeit durch den Vernunftzusammenhang aprioristischer Begriffe unabänderlich bestimmt und haben, indem sie bei diesem Satze stehen bleiben, zum weitern Inhalt der Ethik nur das Abweisen des Unsittlichen, also den negativen Theil, den Kampf gegen die subjectiv-sinnliche Willkür der Affecte und Leidenschaften. So daß sich die Ethik Kant's von der Spinoza's in der That, was den eigentlichen Lehrinhalt betrifft, gar

nicht unterſcheidet. Die Betrachtungsweiſe der beiden Denker unterſcheidet ſich nur darin, daß Spinoza überhaupt Fataliſt iſt, während Kant den Vernunftzuſammenhang nur in der ſittlichen Welt annimmt, im Sinnlichen dagegen leugnet und daher die Freiheit als den Uebergang vom Irrationalen ins Rationale bewahrt. Spinoza hat, wie wir ſahen, von ſeinem fataliſtiſchen Principe aus überhaupt gar kein Recht, eine Ethik aufzuſtellen: Kant hat durch ſeine tiefere und principiellere Unterſcheidung von Sinnlichkeit aus Selbſtliebe und Sittlichkeit durch Freiheit ſich dieß Recht erworben, aber daſſelbe — nicht benutzt.

Denn wenn auch Niemand die Wahrheit des kategoriſchen Imperativs wird leugnen wollen, welcher im Grunde genommen nur ausſagt, daß die ſittliche Welt geſetzlich — man nenne dieß Geſetz nun göttlichen Willen oder Vernunft — dergeſtalt beſtimmt ſei, daß der Einzelne ſich in Harmonie zu ſetzen habe mit dem großen Zuge des Ganzen: ein Satz, der allem unſern Denken und Handeln mehr oder weniger bewußt ſtets zu Grunde liegt; wenn, ſagen wir, Niemand die Wahrheit des Kantiſchen Imperativs leugnen darf, ſo iſt dadurch dennoch eben nur ein Anfangspunct, ein das Fremdartige abwehrender Grundriß für die wiſſenſchaftliche Betrachtung des Sittlichen gewonnen und gleichſam die Baſis geſichert, auf welcher die Ethik ſich erſt erheben ſoll; eine poſitive Beſtimmung aber des Princips noch nicht gegeben. Kant ſelbſt muß geſtehen, daß unſer Handeln ſich in der ſinnlichen Welt vollzieht, die er für eine Welt des Scheins und der Unvernunft erklärt hat; das Princip der Ethik müßte eben angeben, wie nun der kategoriſche Imperativ durch Handeln d. h. in der ſinnlichen Erſcheinungswelt darzuſtellen wäre. Schon das aber erhellt gar nicht, ob Kant überhaupt eine Möglichkeit denkt, das Sittengeſetz im Thun zu verwirklichen. Dieß Geſetz iſt zwar ein Sollen und trägt daher ſchon in ſeiner Form den Gegenſatz von Vernunft und Nichtvernunft zur Schau; aber dadurch iſt entweder geſagt, daß es kein rein Vernünftiges

ſei, weil er ja auf das Nichtvernünftige mitreflectirt und Bezug nimmt, oder es iſt ausgeſprochen, daß der kategoriſche Imperativ die Macht habe, die Sinnlichkeit zu ſich zu erheben, zu aſſimiliren und dadurch den ganzen Menſchen zu rationaliſiren. Letzteres iſt ohne Zweifel Kant's Sinn, worauf auch die von ihm behauptete, freilich nur ſubjective Nothwendigkeit, ſich die Natur zweckmäßig vorzuſtellen, führt[1]), aber dann hätte er nun auch Anſtalt machen ſollen, ſeinem Geſetz Anwendungsfähigkeit, ſozuſagen Körper und Gliedmaßen zu verſchaffen. Aber Kant bringt es über den bloßen Dualismus nicht hinaus; grade wie Spinoza den Gegenſatz von Imaginatio und Intellectus aufzuheben vorſchreibt, aber kein geeignetes Mittel dafür ausfindig macht: ſo erſcheinen bei Kant Sittengeſetz und ſinnliches Material deſſelben im unverſöhnten Widerſtreit begriffen. Wir werden daher daſſelbe über Kant's Sittengeſetz ſagen müſſen, was bei Spinoza über das Ideal der Intellectualerkenntniß aus der Idee Gottes geſagt wurde, es ſei ſo wenig verwerflich, daß es vielmehr als das höchſte und reinſte Ideal zu betrachten ſei, aber eben auch darum als das Allerabſtracteſte und Unbrauchbarſte: es ſteht in einſamer Höhe über der ihm fremden Welt, mit der eine Vermittlung nicht abzuſehen iſt. Spinoza war der abſtracte Idealiſt des vernünftigen Erkennens; Kant iſt der abſtracte Idealiſt des Handelns.

Von dieſem Puncte aus iſt denn auch einzuſehen, was an der von Kant aufgeſtellten Idee der Freiheit getadelt werden muß. Wir haben in uns eine ſittliche Zunöthigung, ſagt Kant, ein Sollen, alſo haben wir auch ein Können dieſes Sollens; dieß iſt die Freiheit. Warum, fragen wir hier, wenn wir das Können und Sollen haben, haben wir denn nicht auch das Vollbringen? Mit andern Worten: Wenn Kant aus dem Sollen das Können folgert, was hält ab, aus dem Nichtvollbringen das Nichtkönnen zu folgern? Die eine Einſei-

1) Siehe oben Anm. pag. 88.

tigkeit ist so berechtigt, wie die andere. Dieser Einwurf ist wieder nicht so gemeint, daß Freiheit überhaupt geleugnet werden soll, sondern nur Freiheit im Sinne Kant's. Freiheit ist nach Kant das Vermögen, eine Reihe von Folgen schlechthin, d. h. aus sich, anzufangen [1]). Freiheit ist also nur ein anderer, negativer Ausdruck für dasjenige, was Kant sonst practische Vernunft nennt; Freiheit und Vernünftigkeit ist dasselbe. Wurde nun eben darauf aufmerksam gemacht, daß bei Kant nicht ersichtlich ist, wie man durch Vernunft thätig sein könne, so gilt dasselbe hier wieder. Aus bloßer Vernunft sind wir nie thätig, wie dieß D. Hume in seinem Inquiry concerning the principles of morals so schlagend hervorhebt [2]); wir bedürfen dazu immer eines bestimmten, erfahrungsmäßigen Etwas im Thun. Steht dieß Etwas nun auch wirklich unter dem Vernunftgesetz, so ist es doch nicht selbst Vernunft. Also existirt Freiheit im Sinne Kant's nicht, d. h. man kann nicht schlechthin durch und aus sich selbst eine Reihe von Veränderungen in der Sinnenwelt anfangen. Aber damit soll wie gesagt nicht geleugnet werden, daß wir frei seien der Idee und Anlage unserer Natur nach, sondern daß wir die Freiheit im Sinne Kant's schon von Natur als wirkliche besäßen, das wird geleugnet. Hier erscheint die Zwiespältigkeit des Systems am deutlichsten. Vor allen Dingen will Kant die Verbindlichkeit zur Sittlichkeit gewahrt wissen, aber dann hätte er den Menschen auch nicht für absolut frei von Natur erklären sollen. Der Rationalist der Ethik darf consequenterweise keine absolute Freiheit behaupten; die absolute

1) Siehe oben Anm. pag. 92.

2) Though reason when fully assisted and improved, be sufficient to instruct us in the pernicious or useful tendency of qualities and actions; it is not alone sufficient to produce any moral blame or approbation. — — Reason instructs us in the several tendencies of actions, and humanity makes a distinction in favour of those which are useful and beneficial. Appendix I. (concerning moral sentiment).

Freiheit ſchließt eben die Verbindlichkeit zur Sittlichkeit durch Vernunft aus. In der That iſt kein Menſch durch bloße Vernunft ſittlich, wenn freilich das ſittliche Thun ſich rationell begründen und rechtfertigen läßt. Die Vernunft zwingt, aber der Menſch wird nicht zur Sittlichkeit gezwungen; er iſt frei auch gegen das Gute. Darin grade liegt die Größe und Würde des Menſchen, daß er das Gute aus Freiheit wählt und ohne Zwang der Vernunft. Seine natürliche Freiheit iſt alſo kein Vermögen der Sittlichkeit, ſondern die ſich in ihm durch die That verwirklichende Sittlichkeit ſelbſt macht ihn erſt frei. Aber es war der Character des Kant'ſchen Zeitalters, die Quelle aller Dinge und aller Verhältniſſe, alſo auch der Sittlichkeit, in der Vernunft zu erblicken — weil man nur an die Form dachte und allerdings die Vernunft die Form des Sittlichen iſt. Die Freiheit der reinen Vernunft iſt demnach ein Ideal, das bei unſerm Handeln herauskommen ſoll, und daher allerdings unſerm Handeln als letzter Zweck vorſchwebt, aber doch erſt nach vorhergegangener vollſtändiger Erkenntniß des eigenen Selbſtes und der Natur der Dinge überhaupt verwirklicht ſein kann — welches einen unendlichen Proceß des Innern grade ſo vorausſetzt, wie die Beſchränktheit unſeres Erkenntnißvermögens überhaupt thut. Freiheit als Willkür (facultas eligendi) eröffnet die Möglichkeit einer unendlichen Vervollkommnung, indem ſie das Mittel iſt, ſich von dem jedesmal errungenen ſittlichen Standpunct hinweg auf einen höhern zu begeben. Alſo iſt allerdings die Freiheit das Princip der Ethik, aber nur das formelle, einſeitige. Um Freiheit zu verwirklichen, ja, nur möglich zu machen, bedarf es eines Andern, das, ohne Allgemeinheit und Nothwendigkeit als Character an ſich zu tragen, doch der Vernunft gemäß iſt. Aber daß man aus Erfahrung klug und dadurch ſittlich werde, daß das Leben das Licht der Menſchen ſei, daß beim ſittlichen Thun das Moment der Individualität ſein wohlbegründetes Recht, miteinzureden, habe — ſind alles dem rationaliſtiſchen Standpuncte völlig fremde Betrachtungen.

Was veranlaßte denn aber Kant, so müssen wir jetzt fragen, Vernunft oder Freiheit in seinem Sinne zum sittlichen Princip selbst und damit zum Primum movens seines Systems zu machen? Die Antwort ist: *der polemische Character seiner am Ende doch immer gegen den Dogmatismus gerichteten Philosophie.* Die metaphysischen Ideen sollen nicht mehr das den Denkproceß Bestimmende sein, sie sollen nur die Vernunft regulativ begränzen: *darum* — so argumentirt Kant weiter — *dürfen sie aber auch nicht mehr unser Handeln bestimmen.* Wir sollen sittlich sein auch abgesehen von Unsterblichkeit und Gott. Wir glauben Unsterblichkeit und Gott nur — folgert er nun ganz consequent — weil wir das Sittengesetz in uns haben und uns dessen bewußt sind; nicht weil wir an Unsterblichkeit und Gott glauben, sind wir auf Sittlichkeit gewiesen. So reißt Kant die Dinge auseinander, welche untrennbar verbunden sind, Sittlichkeit und Frömmigkeit; wie er eben die Dinge zusammenwarf, die nichts mit einander zu thun haben; er geht durch die Consequenz des Auslaufspunctes getrieben, auf einen dem gesunden Menschenverstande ganz paradoxen Standpunct über. Und auf einen nicht bloß paradoxen, sondern völlig unwahren. Denn der Vernunftglaube an Unsterblichkeit und Freiheit ist wahrhaftig nicht, wie Kant will, ein bloßes Postulat der practischen Vernunft, sondern mindestens eben so ursprünglich, als die Vorstellung der Pflicht.[1]) Dieser Vernunftglaube soll nach Kant auf dem Gegensatz von Pflichterfüllung und Wohlergehen

1) Damit soll aber gar nicht bestritten werden, daß unter Umständen und in einzelnen Fällen Unsterblichkeit und Gottes Dasein durch das Pflichtbewußtsein zur Erkenntniß gebracht werden, also in der Pflicht ihren *Erkenntnißgrund* haben mögen — das sogenannte ethische Argument. Aber das ändert das Wesen der Sache nicht. Ist die Pflicht auch per accidens Erkenntnißgrund, so ist sie doch darum noch nicht Naturgrund jenes Glaubens in unserm Innern, dessen Berechtigung Kant gegenüber ausdrücklich festgehalten werden muß.

beruhen — aber wie, wenn wir dieſen Gegenſatz als einen gar nicht vorhandenen, leugnen? Wenn wir ſagen, die Pflichterfüllung ſelbſt ſei Wohlergehen und Glückſeligkeit und es gebe neben derſelben kein anderes Wohlergehen? Der Sittliche ſei in der That grade dadurch allein, daß er ſittlich ſei, auch glücklich, wie die Stoiker dieß denn auch richtig behaupteten [1]). Sinkt nun der Gegenſatz von Pflichterfüllung und Glück, ſo iſts auch mit Unſterblichkeit und Gottes Daſein bei Kant aus, welche gewiſſermaßen nur durch die relative Unvernünftigkeit des Menſchen erhalten werden. Denn wäre der Menſch ganz und gar ſittlich, ganz über den Gegenſatz von kategoriſchem Imperativ und niederm Begehrungsvermögen hinaus, ſo wären Unſterblichkeit und Gott für das Kantiſche Syſtem völlig überflüſſig, ja ſtreng genommen unmöglich. [2])

Hat Kant das Verdienſt, den inneren Zuſammenhang zwiſchen den metaphyſiſchen Ideen und dem Bewußtſein der Sittlichkeit zuerſt aufgefaßt zu haben, ſo trifft ihn doch der Vorwurf, die Art und Weiſe dieſes Zuſammenhanges grade der Wahrheit entgegengeſetzt aufzuſtellen. Erſt auf den Glauben an Unſterblichkeit und Gott kann die Sittlichkeit ſich gründen. In dem Maße iſt der Menſch ſittlich, als jener Glaube in ihm lebendig wirkt. Der Zweifel ſchon an Gott und Unſterblichkeit macht daher unſittlich: der Trieb zum Böſen veranlaßt jenen Zweifel, um ungeſcheut Befriedigung beanſpruchen zu können. Dagegen iſt die ächte Sittlichkeit die Frucht des ächten Glaubens an Gottes Vorſehung und Unſterblichkeit der Seele: beide, dieſer Glaube und die Sittlichkeit, ſtehen und fallen mit einander. Aber grade der Umſtand, daß in Bezug auf Seele und Gott nicht von aprioriſchem Wiſſen,

1) Ipsa iucunditas quae inest amori faciendi bonum absque fine remunerationis, est merces, quae manet in aeternum, ſagt der von Kant ſo ſehr verſpottete Geiſterſeher. (Arc. Coelestia §. 9198.)

2) Eine Conſequenz, die denn bekanntlich auch Forberg zog.

ſondern nur von Glauben die Rede ſein kann, machte es dem Rationaliſten unmöglich, auf dieſen Ideen ſein Syſtem zu bauen. Iſt das Syſtem anderweitig begründet, ſo mögen ſie noch als gute Zugabe mit in den Kauf genommen werden. Freilich aber in welchem Zuſtande! Halb gehören ſie der Theorie an, halb der Praxis; einmal formelle Ideen und Regulative des Zuſammenhangs erfahrungsmäßiger Erkenntniß; das andremal Gegenſtand des Vernunftglaubens — aber nirgends ſind ſie das, was ſie an und für ſich ſind, ſondern werden nur in ihren Schattenbildern ergriffen.

Daraus alſo, daß das Urſprüngliche des Glaubens geleugnet wird, fließt die Unvollkommenheit der Kantiſchen Philoſophie, welche ſich in Folge dieſes Grundmangels im ewigen Auseinanderhalten von unverſöhnten Gegenſätzen, wie formell und materiell, ideal und natürlich, aprioriſch und aposterioriſch, äußert. Kant bezahlt damit ſeiner Zeit den Tribut, welche nur das Abſtract-allgemeine für Vernünftiges anerkennen wollte, und demgemäß das Moment der Ueberzeugung und des Glaubens nebſt allem, was damit zuſammenhängt, als unphiloſophiſch entweder verdammte oder doch hintenanſetzte. So endigt Kant's Critik — das größte Unternehmen, welches je in der Philoſophie vorgekommen iſt — doch einſeitig und unvollkommen. Spinoza dachte, er wiſſe Gott; Kant weiß, daß Gott nicht gewußt werde — das iſt ihm genug, um Gott für die Vernunft zu leugnen, oder doch auf eine ſehr entlegene Stelle zu relegiren. Der Mittelpunct der Metaphyſik wird zur Peripherie und dadurch namentlich die unnatürliche Trennung von Theorie und Praxis herbeigeführt, welche der letzteren alle Baſis entzieht.

So hat ſich in Kant der Rationalismus ſelbſt aufgerieben: es iſt ihm nichts mehr übrig. Der theoretiſche Dogmatismus iſt von Hume beſtritten, von Kant als Scheinerkenntniß begriffen: der ethiſche Rationalismus erweiſt ſich als eine Unmöglichkeit. Aber dieß Princip wich noch nicht ſo bald vom Platze, es gebar noch eine merkwürdige Erſchei-

nung, durch die es zwar nicht innerlich weiter gefördert wurde, aber klarer in seiner Macht wie Ohnmacht erscheint.

Der ethische Rationalismus der reinen practischen Vernunft, nicht mehr angreifend und critisirend, also in Gegensätzen sich bewegend und stückweise, sondern besitzergreifend, sich selbst besitzend: der Rationalismus aus einem Stücke als transcendentaler Idealismus — das ist Fichtes Werk.

IV. Untergang des Rationalismus.
Fichte.

Wenn der Gedanke der Vernunft bei Kant die höchste Einheit des Systems ausgemacht hatte, so fehlte doch noch viel, daß dasselbe eine wirkliche Einheit gehabt hätte. Weil Kant überall an die thatsächliche Erfahrung anknüpft, um daraus die Formen möglicher Erfahrung zu finden, so breitet sich ihm der Inhalt der Vernunft in die größte Mannigfaltigkeit aus, zu der keine principielle Ableitung führt. Fichte nun, dessen Grundgedanke ist, die Philosophie habe die Einheit des Mannigfaltigen darzustellen, faßt das Ganze des von Kant umgeschmolzenen Rationalismus in einen Brennpunct zusammen. Er entwickelt das, was Kant als den Inhalt der Vernunft durch Analyse des Bewußtseins gefunden und in synthetischer Weise in der Critik der reinen Vernunft niedergelegt haben wollte, mittelst einer neuen, eigens dazu erfundenen Methode dergestalt aus dem Grundgedanken, daß es wie in organischer Gliederung mit demselben zusammengehörig erscheint, und somit ein einheitliches Ganzes bildet. Dieß System ist die energische und consequente, wenn gleich einseitige Durchführung der von Kant vertretenen Richtung.

Fichte geht also davon aus, daß die Vernunft, wie auch Kant in der Critik der reinen Vernunft dieß ausgesprochen hatte, überall Zusammenhang und Einheit herzustellen

ſuche. Dieß Streben iſt die Geneſis der Philoſophie. Die Philoſophie hat die von der Vernunft erſtrebte Einheit darzuſtellen: dieſe Einheit iſt in der Vernunft und kann keine andere, als die der Vernunft ſelbſt ſein. Kant nun hat dieß ſein eigenes Princip nicht durchgeführt, wenn er von einer Einheit der Vernunft ſpricht und ſich doch in immerwährenden Gegenſätzen bewegt. Dieſe Gegenſätze beruhen auf dem bloßen Schein und werden durch die Einſicht aufgehoben, daß alles, was in dem Bewußtſein iſt, auch aus der Vernunft und Vernunft ſei. Die wirkliche Welt iſt daher vom Standpuncte des Denkens aus nur die vom denkenden Ich geſetzte Schranke ſeiner Thätigkeit. Es kann daher auch ferner nicht einen von Kant angenommenen Widerſpruch zwiſchen theoretiſcher und practiſcher Thätigkeit geben: es iſt überall dieſelbe Vernunft, welche nur nach den verſchiedenen Richtungen ihres Wirkens einmal theoretiſch, dann practiſch genannt wird.

So iſt Fichte ein völliger Rationaliſt, welcher den Reſt des von Kant übriggelaſſenen dinglichen Gegenſatzes in ſeiner Weiſe austilgt. Er hat inſofern vollkommen Recht, zu ſagen, daß außer ſeinem Syſteme nur das des Spinoza conſequent ſei: er bildet innerhalb des Rationalismus den diametralen Gegenſatz zu Spinoza. Auch letzterer behauptet den abſoluten Vernunftzuſammenhang und erklärt die Philoſophie für die Einſicht in die Einheit des vernünftigen Ganzen, aber zwiſchen beiden iſt wieder der Unterſchied, daß Spinoza die Vernunft als Gegebenes, und eben darum nur Aufzufaſſendes anſieht, während Fichte ſie als Thätigkeit, als productive Kraft handhabt. Spinoza paßt ſeine ſubjective Vernunft dem Geſetze und der Vernunft des Univerſums an und ein, Fichte conſtruirt das Univerſum aus ſeiner Vernunft hervor; Spinoza führt, um mit Plotin zu reden, das Göttliche in uns mit dem Göttlichen im Univerſum zuſammen, Fichte führt auf eigene Hand das Univerſum als ideelle Projection aus; Spinoza iſt daher theoretiſch, dogmatiſch, realiſtiſch; Fichte dagegen ethiſch, conſtruirend, transcendental-idealiſtiſch.

Am vollständigsten spricht sich Fichte über den Geist seines Systems im Gegensatze zu Spinoza folgendermaßen aus[1]: „Spinoza trennt das reine und das empirische Bewußtsein. Das erstere setzt er in Gott, der sich nie seiner bewußt wird, da das reine Bewußtsein nie zum Bewußtsein gelangt; das letzte in die besondern Modificationen der Gottheit. So aufgestellt ist sein System völlig consequent, und unwiderlegbar, weil er in einem Felde sich befindet, auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen kann, aber es ist grundlos; denn was berechtigt ihn denn, über das im empirischen Bewußtsein gegebene reine Bewußtsein hinauszugehen? Was ihn auf sein System trieb, läßt sich wohl aufzeigen: nämlich das nothwendige Streben, die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntniß hervorzubringen. Diese Einheit ist in seinem System, und der Fehler ist bloß darin, daß er aus thepretischen Vernunftgründen zu schließen glaubte, wo er doch bloß ein vorgestelltes, aber nie zu erreichendes Ideal aufstellte. Seine höchste Einheit werden wir in der Wissenschaftslehre wieder finden, aber nicht als etwas, das ist, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann."

Diese Stelle, welche beiläufig gesagt, dem Spinoza insofern das größte Unrecht thut, als dieser Gott für nichts weniger als für das bloße reine Bewußtsein ansieht, ist ungemein characteristisch für Fichtes Standpunct. Wir sehen daraus, daß für Fichte das practische Bedürfniß dessen, was werden soll, grade das ist, was bei Spinoza die Substanz oder Gott. Der sittliche Proceß ist der absolute Gedanke des Systems, der an die Stelle der Rückkehr zu Gott tritt. Der Weg dazu ist für beide Philosophen derselbe — die Vernunft. Was bei Spinoza die cognitio

1) Grundlegung der Wissenschaftslehre p. 15. (2. Ausgabe.) In d. ges. Werken I, p. 100—101.

unionis, quam mens cum tota natura habet, dieſe theoretiſche Vernünftigkeit, welche ihm freilich als ſolche zugleich ſittlich erſcheint, das iſt bei Fichte die Verwirklichung der Freiheit. Auch Spinoza bezeichnet ſeine Vernunft als Mittel der Freiheit, und wir können daher ſagen, Freiheit durch Vernunft ſei der Grundgedanke beider Syſteme, aber dem Einen als Einkehr zu Gott, dem Andern als Erlangung abſoluter Selbſtändigkeit, zu der als dem innerſten Zwecke anzutreiben uns die Idee der Pflicht dient.

Die Begründung des transcendentalen Idealismus, welcher inſofern die Spitze des Rationalismus bildet, als er nicht nur die geſammte Wahrheit, ſondern die geſammte Wirklichkeit in der Vernunft und zwar in der Selbſtthätigkeit des vernünftigen Denkens nachzuweiſen ſucht, erfolgt nun ſo. Fichte erklärt, nur das von Kant im Dunkel gelaſſene, wenn gleich erkannte Princip der reinen Vernunft hervorgezogen und an die Spitze geſtellt zu haben. Dieß iſt das Ich oder das ſubjective Selbſtbewußtſein. Kant hatte das Ich als die urſprüngliche, ſynthetiſche Einheit der Apperception bezeichnet, welche als ſolche alle unſere Vorſtellungen begleite, ja ihnen zu Grunde liege und ſie erſt möglich mache.[1]) Die ſynthetiſche Einheit der Apperception ſei der höchſte Punct, an den man allen Verſtandesgebrauch, ſelbſt die ganze Logik und nach ihr die Transcendentalphiloſophie heften müſſe, ja, dieſes Vermögen — das Ich — ſei der Verſtand ſelbſt.[2]) Was Wunders, daß Fichte darauf fußend dieſen Punct als Princip ſeiner Transcendentalphiloſophie nun auch wirklich benutzte, von dem aus es für ihn, wie wir gleich ſehen werden, keine Schwierigkeit hatte, nach Anleitung der Kantiſchen Kategorienlehre die Realität — nämlich die Dinge an ſich — in einen bloßen Gedanken aufzulöſen. Fichte nannte das

1) Siehe oben p. 81 in der Anm.

2) Critik der reinen Vernunft. Elem.-Lehre. II. Theil. 1. Abth. 1. Buch 2. Hauptſtück p. 130 der Leipz. G.-Ausgabe.

Ich diejenige Thathandlung, die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, sondern vielmehr allem Bewußtsein zu Grunde liegt. Das Ich ist ihm daher nicht das nach der Hand, sondern das schlechthin Gesetzte; wobei Sein und Sichsetzen dasselbe ist, so daß man von dem Grundsatz auszugehen hat: das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein; und weiter ist von vornherein nichts seiend und nichts denkbar. So ist im Ich die von der Philosophie gesuchte Einheit des Subjectiven und Objectiven gefunden, und weil eben das Ich es ist, welches diese Einheit bildet, so kann von einer dem Ich fremden Objectivität, von einer sogenannten wirklichen Welt, die man außer dem Ich denkt, nicht mehr die Rede sein. Diese sogenannte Welt muß vielmehr, um überhaupt gedacht werden zu können, als ein Product des Ichs gedacht werden, dergestalt, daß auf den mancherlei Ansichten, welche man über die Trennung und Wiedervereinigung des Subjectiven und Objectiven im Ich haben kann, der ganze Mechanismus des Bewußtseins beruht. Wenn das Ich sich ein Objectives, ein Nicht-Ich, gegenüber setzt und nun zusieht, wie es damit übereinstimmt, so verhält es sich erkennend; beide Seiten aber, die subjective und objective, harmonirend angesehen so, daß das Objective aus dem Subjectiven, ein Sein aus einem Begriffe (dem Zweckbegriffe) folgt, ergiebt das Practische. Immer aber ist das Reale aus der Denkthätigkeit des Ichs: die gesammte Erfahrungswelt ist ein aprioriſches, reines Erzeugniß des Selbstbewußtseins.

Durch diese Erklärung hat Fichte auf eine zwar eigenmächtige, aber vom Kantischen Standpunkte aus unwiderlegliche Weise[1]) ein Doppeltes erreicht. Er hebt dadurch den unleidlichen Gegensatz von aprioriſchen Erkenntnißformen

1) Kant's Bemühungen, in der zweiten Auflage der Critik der reinen Vernunft vom Jahre 1787 zu retractiren, um sich vor dem Vorwurf des Idealismus zu bewahren, sind bekannt.

und aposteriorischem Erkenntnißstoff, von Vernunft und Ding an sich, auf — jenen von Hamann so treffend persiflirten Gegensatz, von welchem aus das Zustandekommen der wirklichen Erkenntniß als einer Synthese beider Elemente von Kant durchaus nicht hatte erklärt werden können. Zweitens vernichtet er aber auch den nicht minder harten Gegensatz von Gesetzgebung des Verstandes in der Theorie und Gesetzgebung der Vernunft in der Praxis. Fichte beruft sich dabei auf die Andeutungen, die Kant selbst in der Einleitung zur Critik der Urtheilskraft gegeben hatte, worin es heißt, es müsse, obgleich eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffes, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete der Freiheit, als dem Uebersinnlichen befestigt ist, dennoch einen Grund der Einheit des der Natur zu Grunde liegenden Uebersinnlichen mit dem, was der Freiheitsbegriff practisch enthält, geben.

Nachdem nun Fichte angenommen hat, daß im Ich die höchste Einheit sich finde, weil das Ich als der ursprüngliche Gedanke, „das schlechthin Gesetzte" zu betrachten sei, so liegt ihm zunächst ob, nachzuweisen, wie nun das Ich dazu komme, sich ein Objectives oder Nicht-ich gegenüberzusetzen und dadurch sich gleichsam aus sich herauszubegeben, wenigstens bei einer Schranke seiner Thätigkeit anzuhalten. Da erklärt nun Fichte, daß der Gegensatz von Subjectivem und Objectivem nöthig sei, damit es zum wirklichen Denken komme, welches sich immer in diesem Gegensatze bewege; und daß ein Denken nöthig sei, damit die sittliche That entstehe. Also die Vorstellung des Sollens ist die eigentlich schöpferische Potenz des Fichteschen Systems. Es kehrt Fichte die Kantische Weltanschauung dadurch allerdings um, wie dieser ihm auch vorwarf. Kant hatte gesagt: weil ein Gegensatz zwischen sinnlichem Sein und Sittlichkeit obwaltet, entsteht die Vorstellung der Pflicht; Fichte sagt nun: um die Pflicht auszuführen, müssen wir denken, und dazu ist ein Gegensatz von Subject und Object nöthig. Wir

machen durch unser Denken erst die Welt, bloß um an ihr ein Material unserer Pflicht zu haben. Ja, wir machen auch das Ideal, im populären Bewußtsein Gott genannt, welcher das „absolute Product des Ichs“ [1]) ist, nur, um dadurch die Vorstellung einer sittlichen Weltordnung zu gewinnen. Denn jeder Glaube an ein Göttliches, das mehr als diesen Begriff der moralischen Weltordnung enthielte, wäre eines vernünftigen Wesens unwürdig. Das Ich begiebt sich durch sein Denken in den Gegensatz und dadurch in relative Abhängigkeit, um zur Selbständigkeit der sittlichen Freiheit zu gelangen.

Nun konnte aber freilich einem so consequenten Denker, wie Fichte, der durch diese neue Wendung entstandene ungeheure Widerspruch nicht entgehen, auf welchen folgende einfache Betrachtung führt. Gesetzt, daß wirklich der ganze Mechanismus des Denkens diesen transcendental-idealen Character trägt, der ihm hier beigelegt wird, daß also die Wirklichkeit nur im Zirkeltanze des Ichs besteht und aufgeht, daß alles auf die Verwirklichung der Freiheit hinausläuft — warum kommt es denn nicht durch den philosophischen Denkprozeß selbst zu dieser Freiheit? Wenn die Welt bloß im Denken besteht und entsteht, so muß das consequente Durchdenken aller Processe doch auch unmittelbar die Vollendung bringen! Hier ist Fichte gezwungen, da er nun einmal das Objective im Ich mit dem Objectiven (Realen) überhaupt, die theoretische Ableitung des Practischen mit dem wirklichen Thun verwechselt, eine Unterscheidung zu machen zwischen dem Ich, welches Gegenstand seiner Wissenschaftslehre ist und dem wirklichen Ich. Er nimmt demnach einerseits ein absolutes, ein schlechthin gesetztes, ein unendliches Ich an und andererseits ein wirkliches d. h. gewöhnliches, in der Entwicklung thätiges Ich. „Das Ich fordert, so läßt er sich

1) Grundlegung p. 261.

vernehmen[1]), daß es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich, und dieses ist das absolute Ich, von welchem wir geredet haben. Hier erst wird der Sinn des Satzes: das Ich setzt sich selbst schlechthin, völlig klar. Es ist in demselben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewußtsein gegebenen Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar oder mittelbar durch etwas außer dem Ich begründet, sondern von einer Idee des Ich, die seiner practischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muß, die aber für unser Bewußtsein unerreichbar ist und daher in demselben nie unmittelbar (wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion) vorkommen kann." Dieser Gegensatz aber von idealem und wirklichem Ich ist vom Princip aus unbegreiflich; er hebt sogar das Princip auf, welches die höchste Einheit verheißt und fordert, und nun bei einem ins Unendliche sich erstreckenden Gegensatze anhält.

Aber Fichte muß noch einen Schritt weiter gehen, wie er sich selbst nicht scheut, zu erklären. „Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich", so sagt er, „ist demnach nach der Wissenschaftslehre eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgend einem Etwas außer demselben, von welchem sich weiter nichts sagen läßt, als daß es dem Ich völlig entgegengesetzt sein muß. Das Ich wird dadurch bloß in Bewegung gesetzt, um zu handeln und *ohne ein solches erstes Bewegendes außer ihm würde es nie gehandelt und da seine Existenz bloß im Handeln besteht, auch nicht existirt haben.* Jenem Bewegenden kommt aber auch nichts weiter zu, als daß es ein Bewegendes sei, eine entgegengesetzte Kraft, die als solche auch nur gefühlt wird. Die Wissenschaftslehre ist demnach

1) Grundlegung p. 272.

realistisch. Sie zeigt, daß das Bewußtsein endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandene, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft annimmt; von der dieselben ihrem empirischen Dasein nach abhängig sind. Sie behauptet aber auch nichts weiter, als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von dem endlichen Wesen bloß gefühlt, aber nicht erkannt wird. — Dieß, daß der endliche Geist nothwendig etwas absolutes außer sich setzen muß (ein Ding an sich) und dennoch auf der andern Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur für ihn da sei, (ein nothwendiges Noumenon sei) ist derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann". [1]) Fichte's System schließt also mit dem Bekenntniß, daß dasjenige, womit es anhob, um es aufzuheben, sich als unaufheblich erwiesen habe. Und so sehen wir, daß der Rationalismus hier an seiner Gränze angekommen ist. Durch Kant auf Formalismus reducirt, muß er in Fichte anerkennen, daß er auf dem Boden eines unerkennbaren Etwas steht, das nur gefühlt wird. „Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Sein und wirkliches Dasein und legt das erstere bloß zu Grunde, um das letztere erklären zu können." Dadurch spricht Fichte die Unmöglichkeit seines eigenen Systems aus. Hundertmal hat er erklärt, das Sein sei nichts als das im Ich und durch das Ich gesetzte Nicht-Ich: hier erscheint ein unabhängiges Sein, an dem die Selbständigkeit des Ichs zerbricht. Mit andern Worten: durch Fichte hat der Rationalismus seine Ohnmacht am allerentschiedensten ausgesprochen, die er freilich als eine Ohnmacht des philosophirenden Geistes überhaupt ansieht, weil ihm Bewußtsein und Vernunft, Inhalt des Bewußtseins und vernünftig, vernünftig und allgemein-nothwendig, identische Begriffe sind.

---

1) Grundlegung p. 275. 276.

Als Schelling durch sein Identitätssystem der deutschen Philosophie eine weitere Aussicht eröffnete, so versiegte auch äußerlich, was seinen innern Abschluß erfahren hatte. Der Rationalismus hatte alle seine Möglichkeiten erschöpft, so daß Fichte selbst, der letzte große Vertreter desselben, je länger desto mehr auf das Element des Glaubens zurückkam, wie in der Bestimmung des Menschen und seinen nächsten darauf folgenden, populär gehaltenen Schriften. Er fing auch die Wissenschaftslehre von einem andern Gesichtspunct zu bearbeiten an, nämlich dem des Wirklich-absoluten, jenem stets vorauszusetzenden Grunde der Erkenntniß und des Daseins. Ohne Zweifel ward er durch die von Schelling eingeleitete neue Bewegung mit dazu veranlaßt, aber es wäre Unrecht, zu behaupten, daß nicht der Keim dazu schon in seinem eigenen System gelegen habe[1]). Auch gieng er nicht auf Schellings Ideen selbst ein, was dieser als Mißverständniß und Unvermögen bezeichnete. Fichte blieb bei seinem rationalistischen Schematismus stehen, dessen veränderter Gestaltung in einem

---

1) Darum eben wurde in der obigen Darstellung auf die ursprüngliche Gestalt der Wissenschaftslehre (die Grundlegung vom Jahre 1794) zurückgegangen und grade das hervorgehoben, was einerseits den innern Widerspruch des Systems mit sich entdecken läßt, aber auch als Uebergangsmoment zum spätern Standpunct betrachtet werden muß. Das Unrecht, wovon wir reden, thaten Fichte sowohl Hegel (in seiner bekannten Abhandlung „Glauben und Wissen" im critischen Journal 1802) als auch Schelling (Darlegung ꝛc. 1806) an. Beide premirten als das Fichten Characterisirende das mehr auf der Oberfläche liegende Princip des selbstthätigen Ich, ohne zu bemerken, daß der innere treibende Widerspruch des Systems schon in der Wissenschaftslehre selbst niedergelegt war, nicht erst durch ihre Critik hineingetragen zu werden brauchte. Jene ungenaue, ja schiefe Auffassung der Fichteschen Denkart, wogegen er selbst, so lange er lebte, nicht aufhörte zu protestiren, besteht denn bis auf diesen Tag. Nur der Sohn Fichte hat sich das Verdienst erworben, namentlich in den Vorreden zur Gesammtausgabe der Werke des Vaters (besonders zu Bd. I. III. IV.) den Anfang eines bessern Verständnisses dieser in der That noch unverstandenen Philosophie zu machen.

andern Zuſammenhange Erwähnung zu thun ſein wird, und gab ihm nur einen Unterbau durch die Anerkennung des wirklichen, aber außer der wirklichen Erkenntniß fallenden Abſoluten. Es blieb alſo zwiſchen ihm und Schelling immer der Unterſchied, daß er das Abſolute nur als das immer Vorauszuſetzende, Anzunehmende, zu Glaubende bezeichnet, Schelling dagegen mit Spinoza die adäquate Erkenntniß deſſelben behauptet. Schelling und Hegel kehrten den Pol der Philoſophie aufs Neue um, indem ſie wieder mit Spinoza das Abſolute als das Erſte und Gewiſſeſte unſerer Erkenntniß ſetzten. Aber deswegen darf doch nicht, wie es wohl geſchieht, ihre Philoſophie als eine bloße nachgekommene Afterbildung des Spinozismus angeſehen werden: ihre Faſſung der Sache iſt doch wieder weſentlich anders und ſpeculativer, als bei Spinoza, ſo daß ihnen ein höherer Rang in der Entwicklung der Philoſophie geſichert bleibt, wie ſeines Orts nachgewieſen werden ſoll.

Schlußbemerkung zum Rationalismus.

Wenn Des Cartes und Kant die Fermentatoren im Proceß des Rationalismus ſind, ſo dürfen Spinoza und Fichte, von denen der eine das Contemplative, der andere das Discurſive des Denkens vertritt, als diejenigen bezeichnet werden, in deren Syſtemen die Errungenſchaften der ſogenannten reinen Vernunftwiſſenſchaft am vollſtändigſten und klarſten erſcheinen. Wurde nun oben geſagt: die Idee der Freiheit ſei der Grundgedanke beider Syſteme, ſo kann hier ausgeſprochen werden, daß dieſe Idee der Freiheit das innerlich treibende Moment der ganzen rationaliſtiſchen Entwicklung ſei. Unter dieſer Freiheit wird aber nicht etwa die natürliche Freiheit, d. h. die Willkür, verſtanden, ſondern die Vernünftigkeit der Handlungsweiſe ſelbſt. Alſo die rationaliſtiſchen Syſteme bewegen ſich ſtets in dieſem Cirkel, von der Vernünftigkeit als Vorausſetzung auszugehen und die Freiheit, eben wieder die Vernünftigkeit in negativem Aus-

druck, als letztes Resultat zu gewinnen; woraus sie auch, wenn sie sich nur ihrer selbst bewußt sind, wie das Fichtesche, kein Hehl machen, indem sie sich gradezu als Analyse des Begriffs der Freiheit bezeichnen[1]).

Es beruht also der gesammte Rationalismus auf einer idealistischen, wenigstens nicht erfahrungsmäßigen Annahme, welche verschieden ausgedrückt wird, aber stets auf den Gedanken der selbständigen Vernunft hinausläuft: „Der Mensch ist die Vernunft." Und zwar faßt der Rationalismus diese seine Behauptung so, daß er durch sein philosophisches System die ursprünglich potentielle Vernunft des Menschen nun actu gesetzt, verwirklicht haben will.

Wenn nun diese Behauptung geprüft und als unerwiesen, ja als unerweislich erfunden worden ist, so folgt nun weder, daß die Vernunft für den Menschen überhaupt zu leugnen sei, und also die Annahme der potentiellen Freiheit und Vernunft fallen gelassen werden müßte; noch folgt daraus, daß Philosophie d. h. Bildung durch Denken, unmöglich sei — sondern es folgt eben nur, daß die rationalistische Philosophie nicht zu dem Ziele führt, das sie sich selbst steckt, nämlich die absolute Einheit aller unserer Erkenntniß als Inhalt der Vernunft nachzuweisen. Indessen, wenn auch der Rationalismus die Actualisirung der Vernunft auf seinem Wege nicht zu Stande bringt, so wirkt er doch indirect zur Actualisirung der Vernunft, indem er die Einsicht verschafft, daß nach der bloßen Weise des rationalistischen Verfahrens die Vernunft eben nicht actualisirt werden könne. Insofern wird dem Rationalismus wie jedem consequent durchgeführten Irr-

1) So drückt sich denn auch Fichte wirklich aus in seinem Briefe an Reinhold (Fichtes Leben. 2. B. p. 303) vom Jahre 1800, der den Uebergang von seiner ersten Periode in die zweite darstellt. Da wir demselben Gedanken auch in den „Nachgelassenen Schriften" mehrfach begegnen, so können wir ihn wohl als Fichte's Grundgedanken und rechtes Lebensprincip bezeichnen.

thum, doch ein Fortschritt in der Zucht des Denkens verdankt. Aber noch ein anderer Gesichtspunct ist schon hier aufzufassen.

Um die Freiheit zu beweisen, geht Spinoza von der Grundannahme aus, daß wir eine adäquate, vollständig begreifende Idee Gottes haben; Fichte von der Grundannahme, das Ich setze ursprünglich sein eigenes Sein. Beide Annahmen sind falsch, wie sich zuerst indirect durch die Falschheit der daraus hervorgehenden Consequenzen, sodann durch directe Selbstbesinnung findet. Nun hat gleichwohl aber, wie dieselbe Selbstbesinnung uns lehrt, das Ich eine Art von Selbständigkeit und auch eine gewisse Art der Gotteserkenntniß, aber beides nicht absolut, sondern wie Plato sagte, haben wir Theil an der Idee. Die absolute sittliche Freiheit und die absolute Erkenntniß Gottes erhalten dadurch also für uns die Geltung von Idealen, denen wir nachzustreben haben, sind aber nicht Producte des Bewußtseins, von denen wir ausgehen könnten. Das ist der Grundfehler des Rationalismus, das Ideal des Geistes zur unmittelbaren Thatsache des Bewußtseins zu machen. Zu dem Hause, worin der Geist heimisch ist, giebt der Rationalismus den Riß, der Riß ist nicht das Haus selbst. Sollen wir aber den Riß überhaupt verwerfen, wenn wir der Aufforderung nicht folgen können, im Risse statt im Hause zu wohnen? Der Riß mag gut sein als Riß. Der Rationalismus giebt das Schema der Wissenschaft, die Form derselben, welche zwar an sich leblos ist, aber das Maß des geistigen Lebens bildet. Denn das Unendliche und Absolute, das Allgemeine und Nothwendige bildet in der That den letzten Gesichtspunct, auf den wir alles zurückzuführen versuchen, wenn auch Wirklichkeit und Leben niemals in die aprioriſche Form aufgehen. Aber deswegen das Erfahrungsmäßige als erfahrungsmäßiges hartnäckig festhalten zu wollen, wäre ebensogroßer Unverstand, als durch Machtspruch es für aprioriſch zu erklären. Der Geist eilt immer aus der Endlichkeit zu Gott zurück, wo er

ſeine Ruhe und ſein Glück findet: es iſt alſo nothwendig, die Dinge in Gott denken zu wollen, wie Spinoza vorſchreibt. Der Geiſt iſt nicht unterworfen, ſondern macht ſich von allem ihm auferlegten Zwange los: daher muß die Freiheit ſein Ziel ſein. Aber der Menſch bleibt auch immer hinter der Idee zurück. Das Individuelle iſt niemals ohne das Allgemeine, aber es iſt nicht im Allgemeinen und allgemein.

So iſt der Rationalismus ein idealer Entwurf, die Prolepſis der Vollendung in der Philoſophie — die Ungeduld, den welthiſtoriſchen Proceß fertig zu ſetzen: er iſt nicht das letzte Product des Geiſtes, der auch über ihn ſich frei erhebt, aber er dient dieſer ſeiner Erhebung. Denn einmal wenigſtens mußte er, der philoſophirende Geiſt, ſich von jedweder Autorität freimachen und verſuchen, wieweit Vernunft gleichſam auf eigenen Füßen oder mit eigenen Fittichen gelangen könne. Alles, was ſie nicht war oder zu ſein ſchien, ward daher als unwürdige Kette abgeworfen. Die anmaßliche Menſchenſatzung ſowohl als die beſeligende Lehre von der Liebe Gottes, die hohle Schulweisheit ſogut als die wirklichen Kenntniſſe, kurz, die ganze Errungenſchaft der durchlebten Vergangenheit ward verachtet, verhöhnt, vergeſſen. Das war ein Rauſch, aber war es nicht zugleich ein Läuterungsfeuer, in dem Vieles auf immer verſchwand, welches in der That als fremdartiger Ballaſt die Entwicklung unſeres Geſchlechts hemmte? Das Aechte iſt doch unzerſtörbar, das Wahre unvergeßlich. Der Rationalismus iſt die Selbſtüberhebung der Vernunft, die, da ſie beim Forſchen und Unterſuchen höchſtens die Dinge genießen kann, in der Selbſtergründung ſich einmal ſelbſt genießen wollte — aber wie ſehr förderte nicht dieſer Irrgang der Speculation jene innere Selbſterkenntniß des menſchlichen Weſens, welche der Weiſeſte der Denker der Philoſophie zur ewigen Aufgabe gemacht hat.

C. Speculation.

Geiſt und Entwicklungsſtufen derſelben.

Empiriſtik und Rationalismus gehen beide an innerm Widerſpruch zu Grunde. Die Empiriſtik erklärt das Einzelne für das Weſen und hat ſich dadurch ſelbſt zum Sinn gemacht: die Erfahrung iſt ihr Stichwort und zwar die Erfahrung der Natur, welche letztere ihr als ein aus unendlichen Einzelnheiten zuſammengeſetztes Ganzes erſcheint. Der Rationalismus ſucht dagegen das Weſen im Allgemeinen. Ihm iſt die Vernunft die erſte und eigentlich alle Wirklichkeit, welche ſich im aprioriſchen Denken kund giebt, nicht bloß das Objective für uns vermittelnd, ſondern von ſich aus vermögend und ſetzend. Aber nun hat ſich gezeigt, daß beide Richtungen in einen Proceß gerathen mußten, welcher zwar ein Entwicklungsproceß iſt, d. h. ein ſolcher, welcher das Princip immer klarer herausſtellt, aber zugleich um ihrer Einſeitigkeiten willen ein Proceß ihrer Erſchöpfung wird. Empiriſtik ſowenig als Rationalismus können mit ihren eigenen Mitteln dasjenige zu Stande bringen, was ſie wollen. Die Empiriſtik, ausgehend von einem Glauben an die Wirklichkeit des Empiriſch-gegebenen, muß doch bekennen, daß ſie das Weſen der Dinge nicht erkennt, daß ihr die Erfahrung alſo im Grunde doch nicht gewährt, was ſie ſucht; der Rationalismus muß ſich mit ſeinem aprioriſchen Denken auf ein immer engeres Gebiet zurückziehen, wo ein poſitives Wiſſen, ein Wiſſen von mehr als formeller Bedeutung, gar nicht exiſtirt. Beide entgehen dem Skepticismus nicht, wenn ſie ſich anſchicken, eine beſtimmte Lehre ſyſtematiſch geltend zu machen. Und was das Entſcheidende iſt: die Idee des Abſoluten und die der ſittlichen Freiheit, welche als dem menſchlichen Bewußtſein recht eigentlich zum Inhalt gegeben, ſelbſt von dieſen beiden einſeitigen Denkrichtungen anerkannt werden müſſen, erhalten unter ihrer Bearbeitung das Anſehen unauflöslicher Räthſel oder gar verwerflicher Irrthümer: ſie werden bei Seite geſetzt oder min-

deſtens eine um der andern willen geopfert. Denn überhaupt iſt der Empiriſt und Rationaliſt gezwungen, um ein Problem löſen zu können, immer ein anderes zu opfern. Dieß widerſpricht aber dem allgemeinen Character der Philoſophie, welche die Stellung einer nichts von ſich ausſchließenden, ſondern alle Aufgaben des Denkens mit gleicher Liebe und höchſter Gerechtigkeit umfaſſenden Wiſſenſchaft ſich bewahren muß, um überhaupt nur zu ſein. Jene Richtungen, ſo begreiflich auch ihr Streben, ja, ſo brauchbar ihre Reſultate auch im Einzelnen ſein mögen, verdienen daher den Namen der Speculation eigentlich nicht. Die eigentliche Speculation darf weder bloße Erfahrung, noch bloße abſtracte Denkformen zu ihrem Maßſtabe machen. Sie darf weder dem Stoff die Form aufopfern, noch die Freiheit der Nothwendigkeit. Sie darf weder mit blindem Glauben zu Werke gehen, noch ohne Glauben. Sie hebt daher mit dem unbefangenen Bewußtſein an, welches ſie zu verſtehen unternimmt. Sie beurtheilt das Bewußtſein aus ihm ſelbſt, geht alſo von einer Critik aus, welche nicht die Critik der bloßen oder reinen Vernunft, ſondern des Inhalts des Bewußtſeins überhaupt iſt. Sie iſt Selbſterfaſſung, Selbſtbegründung, Selbſtdurchmeſſung des Bewußtſeins.

Die Wahrheit iſt im Bewußtſein, aber es fragt ſich, wie das Bewußtſein dazu kommt. Ohne Sinnlichkeit kommt man überhaupt nicht zu Bewußtſein, alſo iſt die Sinnlichkeit eine nothwendige Stufe zur Wahrheit. Das ſinnliche Erkennen beruht nun auf unmittelbarer Anerkenntniß d. h. auf einem Glauben. Alſo der Glaube iſt die erſte Form der Wahrheit. Aber das Bewußtſein des Glaubens iſt nicht Glaube ſondern Gedanke: ſo gehört zum Bewußtſein nicht weniger Wiſſen, als Glauben. Kein Wiſſen ohne Glauben, kein Glaube ohne Wiſſen. Es wird dasjenige, was Gegenſtand des Bewußtſeins iſt, weder bloß als Gegebenes (Geglaubtes) noch als bloß Gedachtes angeſehen

werden dürfen. Dieſes Wirkliche als Gegenſtand des Bewußtſeins nennt die Speculation die Idee. Die Idee wird nicht durch das Denken, aber wird, um überhaupt für uns zu ſein, gedacht. Nicht das Bewußtſein bringt die Idee hervor, ſondern wird von ihr hervorgebracht: die Idee macht unſer Bewußtſein im tiefſten Grunde aus. Wir haben nicht die Idee, ſondern die Idee hat uns. Sie, der urſprüngliche Inhalt (wie Gegenſtand) des Bewußtſeins, entwickelt uns zur Vernunft, deren Weſen nur als geiſtige Thätigkeit zu faſſen iſt.

Wenn das Weſen der Vernunft in der geiſtigen Thätigkeit beſteht, ſo iſt nur das Perſönliche wirklich. Dieß iſt die neue, aber auch die Grundanſchauung der Speculation. Das Perſönliche iſt ſo wenig in der Sinnlichkeit, als im reinen Denken. Es giebt eine Intellectualanſchauung deſſelben, welche nicht ohne Sinnlichkeit und Denken (gleichſam negative Hülfen) erreicht wird, aber wenn ſie erreicht iſt, beider nicht bedarf. Das Perſönliche iſt zu verſtehen, weil es Geiſt iſt; aber weil es von unendlicher Lebendigkeit und Entwicklungsfähigkeit iſt, iſt es nicht völlig zu erſchöpfen und zu begreifen oder gar apriori zu conſtruiren. Es giebt kein Sein ohne Werden, keine Freiheit als in der Entwicklung durch den Gegenſatz, kein Allgemeines ohne Beſonderes.

Darum hebt die Speculation die Vorſtellung der Materie — des ſchlechthin Beſonderen — auf, welche der Empiriſt als die Gränze ſeiner Theorie betrachtet; aber ſie vernichtet nicht weniger den leeren Schematismus des Rationalismus, wenn er der freien Entwicklung intellectueller Anſchauung feindſelig in den Weg tritt. Die Speculation will das Weſen durchdringen, nicht eine gedachte Welt neben der Wirklichkeit aus ſich produciren: ſie ſucht die wahrhafte und wirkliche Welt, durch die Beſitzergreifung des tiefſten Princips, welches ſie nur ſtufenweiſe zu

ergründen ſich für fähig erachtet. Sie iſt mehr wiſſenſchaftliche Geſinnung, als wiſſenſchaftliches Reſultat; und wenn ſie ein wiſſenſchaftliches Syſtem aufſtellt, ſo hat dieß niemals die Bedeutung eines Abſchluſſes, ſondern ſetzt den Anfangspunct eines dadurch geforderten Fortſchrittes und weiſt über dieſe ſo eben geſetzte vorläufige Gränze hinweg, welche nur hodegetiſches Moment ſein ſoll.

Die Speculation hat zwei Stadien ihrer Geneſis. Zuerſt tritt ſie auf, indem ſie ſich critiſch-polemiſch Bahn bricht und ihre Grundanſchauung geltend macht. Man kann dieß Stadium die Vereinigung des discurſiven Denkens mit der myſtiſchen Contemplation nennen. Denn ehe die Speculation über ſich ſelbſt zum Bewußtſein gekommen, d. h. ehe ſie wiſſenſchaftlich geworden iſt, exiſtirt ſie unter der phantaſtiſchen Form der Myſtik oder, wenn ſie ſich theoretiſch feſthält, als Theoſophie, wie die Jak. Böhmes iſt. Die Myſtik muß alſo in die wiſſenſchaftliche Form eingeführt, oder was daſſelbe iſt, das wiſſenſchaftliche Streben muß in die Tiefe der Myſtik gerichtet werden. Dieß vollbringt Leibniz. Man kann ſagen: die deutſche Myſtik ſei der Geiſt der leibnizíſchen Speculation, aber dieſer Geiſt iſt nichtsdeſtoweniger der Geiſt einer ächten, mit critiſcher Schärfe und umfaſſender Kenntniß ausgerüſteten Wiſſenſchaftlichkeit. Leibniz ſpricht es zuerſt aus, daß die Idee Prozeß und die Thätigkeit das Weſen ſei. Dadurch iſt der platoniſche Standpunct der Speculation ſiegreich überſchritten.

An Leibniz knüpft Leſſing an und beginnt zur Wahrheit zu machen, was jener vorläufig feſtgeſtellt hatte. Die Ineinsbildung der beiden bisher immer getrennten Seiten der geiſtigen Thätigkeit, des Glaubens und Wiſſens, der Sinnlichkeit und der Vernunft, der Erfahrung und des aprioriſchen Denkens, welche man die liebesinnige Ehe des weiblichen und männlichen Moments des Geiſtes nennen könnte, erſcheint bei ihm als Philoſophie der Geſchichte, in der Hiſtorie und Speculation zuſammenfallen. So hat

Lessing dasjenige wissenschaftliche Problem aufgestellt, welches in den allerverschiedensten Formen gefaßt, uns noch heutzutage beschäftigt.

I. Leibniz.

a. Die Principien seiner Philosophie.

Leibniz scheint zwar denselben Ausgangspunct und selbst dieselbe Methode des Philosophirens zu haben, als Bacon, aber sein großer Geist führte ihn zu einer ganz andern Tiefe der Anschauung, als die des Engländers ist. Dabei stand ihm beinahe die gesammte Erudition seiner Zeit, die er nicht nur sich angeeignet hatte, sondern überall selbstthätig weiter zu bilden unternehmen konnte, zu Gebote, und das Studium des Alterthums eröffnete ihm die Weisheit der Griechen, ja der ältern Orientalen. So schwang er sich zu einer Universalität der Weltansicht empor, welche, ohne auch des Fernsten untheilhaftig zu sein oder das Kleinste zu verschmähen, gleichsam im Mittelpunct der Dinge alles Einzelne im besten Lichte seiner Eigenthümlichkeit erblickte und zur harmonischen Einheit eines Ganzen verschmolz. Ueberall hält der Tiefsinn der Speculation mit der Ausbreitung des Wissens bei ihm gleichen Schritt. Aber grade dieser Tiefsinn ist es, welcher Leibnizen abhält, dem philosophischen Denken eine ihm fremde Bedeutsamkeit anmaßlich beizulegen: je mehr sein Wissen an Umfang gewinnt, desto ungenügender erscheint es ihm, weil überall neue Fragen und Probleme sich ihm aufdrängen, die seinem Geiste nach den verschiedensten Seiten hin neue und unbetretene Bahnen eröffnen. Die Bescheidenheit ist der Character seines Genie's, so daß er, welcher doch die bisherigen Schranken der philosophischen Betrachtungsweise aufs glücklichste durchbrochen hatte, dennoch alles von ihm Errungene nur als vorläufige Hypotheſen ansah, bei deren Dämmerlichte das Suchen nach Wahrheit eigentlich erst zu beginnen

Determinismus — unter Erhaltung der individuellen Freiheit umsetzte, sondern er wußte auch der Atomentheorie des Democrit [1]) und dem epicuräischen Lustprincipe diejenigen Seiten abzugewinnen, welche sie fähig machten, der speculativen Begründung der christlichen Weltanschauung zu dienen [2]). Und so nahe er ferner auch vermöge der Unmittelbarkeit des Gemüthes der Mystik [3]) stand, so daß er wirklich in einem ge-

---

avec notre dogme: Dieu selon nous est Intelligentia extramundana, comme Martianus Capella l'appelle, ou plutôt supramundana. L. behauptete übrigens, die Stoiker seien nicht sowohl Fatalisten, als Deterministen, worüber er Theod. II. §. 331 seq. (Erdm. p. 600—602) sich ausspricht. Aber die Unvollkommenheit ihrer Ethik sah er doch vollständig ein. — Ueber das Vermeiden des Fatalismus und die Rechtfertigung des Determinismus vergleiche man unten S. 142.

1) Unendlich oft kommt er auf diesen Punct zu sprechen. Characteristisch ist der Ausdruck p. 676 (b. Erdmann), woraus hervorgeht, daß er sich selbst in ähnlichem Verhältnisse zu Spinoza denkt, wie Democrit gegen Parmenides gehabt habe. Vorher hatte er gesagt: peût-être, que Démocrite, tout atomiste qu'il était a conservé l'an mal. Der plumpe Atomismus der Spätern, wie Epicurs, erscheint ihm als mißverstandene Auffassung der tiefern Lehren Democrits, die er mit Plato und Aristoteles in nützliche Uebereinstimmung setzen will. Epist. ad Hanschium (ed. Erdm. p. 446.)

2) Darüber unten S. 144—145.

3) Es braucht in dieser Beziehung nur an den herrlichen Aufsatz erinnert zu werden, den Guhrauer L's deutsche Schriften I. p. 410—413 als „unvollendete und unausgearbeitete Aphorismen" unter dem Titel: von der wahren Theologia Mystica giebt, Erdmann aber in seine Sammlung nicht aufgenommen hat. Bonaventura wird neben Thomas von Aquino ehrend erwähnt. Auch findet man Angelus Silesius mehr als einmal citirt, dem aber Leibniz die Neigung zum Pantheismus und Quietismus zum Vorwurf macht. So pag. 178 bei Erdmann, desgl. p 447, wo immer Weigel, der Lehrer Leibnizens, mit erwähnt ist. Er stellt beide mit Spinoza zusammen, indem er sagt: Sp. aliter eodem tendebat. Man kann Leibniz als den Vertreter einer tiefern, protestantischen Mystik bezeichnen, die das Recht der ewigen Individualität gegen den orientalischen Quietismus und Universalismus aufrecht erhält.

wissen Sinne als Mystiker angesehen werden darf, so war er doch andererseits keinen Augenblick zweifelhaft, die Aufgabe seines Lebens in der eigentlichen Wissenschaft, das Heil der Wissenschaft nicht in den schwankenden Offenbarungen des Gefühls, sondern bei der methodischen Erkenntniß durch klare und deutliche Begriffe zu suchen. Immer bedacht, der Erfahrung ihr Recht widerfahren zu lassen, handhabt er das mit mathematischer Schärfe geschulte discursive Denken wie keiner; aber gern kehrt er zur herzerhebendsten Contemplation des reinen, unerschöpflichen, göttlichen Lebensquells alles Denkens und Seins zurück: ja, es haben sich ihm beide Seiten der geistigen Thätigkeit in wunderbarer Vermählung dergestalt geeint, daß so ungesucht wie nothwendig der Optimismus daraus entspringt.

Leibniz traf in die große Zeit, wo das Grundproblem aller Philosophie, die Frage nach dem Wesen der Erkenntniß, die denkenden Köpfe aufs lebhafteste beschäftigte. Oder darf etwa der einseitige Moralist hier einwerfen, daß es auch dem wissenschaftlichen Menschen nicht auf das Erkennen allein, sondern am Ende immer auf das Handeln ankommen müsse? Gewiß ein ungehöriger Einspruch, den man sogleich durch die Gegenfrage zum Schweigen bringt, wie denn von einem Princip des Handelns die Rede sein könne, ehe überhaupt feststehe, was denn Handeln sei — wozu doch erst die Bestimmung dessen gehört, welches den eigentlichen Gegenstand des Erkennens bildet[1]). Die Erörterung dieses Problems also traten, mehr oder weniger bewußt, alle philosophischen Zeitgenossen an; Leibniz allein durchschaute und faßte es ganz[2]), wie er sie alle überschaute. Er allein erkannte die

1) Leibniz selbst deutet diese Ansicht an p. 136 (b. Erdmann.)

2) Es ist das Verdienst Schellings, darauf zuerst gebührend hingewiesen zu haben. Ideen zu einer Phil. der Natur, Einleitung pag. 15: Leibniz hatte in sich den allgemeinen Geist der Welt, der in den mannigfaltigsten Formen sich selbst offenbart und wo er hinkommt, Leben verbreitet.

ganze Schwierigkeit des Unternehmens, welches die eminentesten Geister schon auf die verschiedensten Abwege geführt hatte: an der Hand der allseitigen, besonnenen Critik, welche ihm so eigen ist, gelangte er zu seinem System der vorherbestimmten Harmonie, dessen Unabweislichkeit für ihn nur diejenigen nicht begreifen, welche jenes Problem entweder gar nicht zu fassen, oder doch ihm consequent nachzudenken unvermögend sind.

Aber ehe gezeigt wird, auf welche Weise Leibniz jene Fundamentalfrage der Philosophie: wie oder wodurch entstehen überhaupt Vorstellungen? beantwortete, muß auseinandergesetzt werden, was er unter Erkenntniß, Denken und Vernunft überhaupt verstand. Es liegt schon in der Stellung, welche wir ihm angewiesen haben, daß er weder bloßer Rationalist, noch bloßer Empirist gewesen sein könne: er sucht beide Richtungen zur Einheit zu verknüpfen, wie er denn sowohl Des Cartes' als Locke's Ideen sich zu Nutze gemacht hat. War es doch überhaupt seine Weise, aus allem, was er berührte, Nahrung für seinen Geist zu ziehen und ohne je sich und seine Eigenthümlichkeit zu verleugnen, allen fremden Ansichten diejenige Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die ihnen gebührte [1]). Der Grundgedanke der Erkenntniß ist bei ihm derselbe wie bei Aristoteles: er weist uns an, überall an die Erfahrung anzuknüpfen, aber wir sollen nicht dabei stehen bleiben, sondern mittels der logischen uns apriori innewohnenden formalen Principien die Erfahrungssätze zu Vernunftwahrheiten zu erheben suchen [2]). Was heißt nun Wahrheit?

— Der erste Gedanke, von dem er ausgieng, war: daß die Vorstellungen der äußeren Dinge in der Seele kraft ihrer eigenen Gesetze, wie in einer besondern Welt entstünden u. s. w.

1) Diese Vielseitigkeit, ja man kann wohl sagen Allseitigkeit Leibnizens ist denn auch die Veranlassung, daß man ihn bald für einen Ungläubigen, bald für einen Obscuranten, dann wieder für einen Aufklärer, Deisten, Halb-Spinozisten u. s. w. erklärte.

2) Nouveaux Essais IV. cap. II.

Die Wahrheit — so setzt er in den Nouveaux Essais, zunächst gegen Locke sich wendend und vielfach an Des Cartes erinnernd, am ausführlichsten seine Ansicht auseinander — läßt sich nach der Quelle eintheilen, aus der sie stammt. Es giebt danach Vernunfteinsichten, Meinungen und drittens sinnliche Erkenntnisse. Die erstern sind theils intuitiv oder primitiv; theils abgeleitet. Eine primitive Erkenntniß nennt Leibniz eine solche, in der der Geist die Zusammengehörigkeit zweier Vorstellungen unmittelbar durch sie selbst und ohne Dazwischenkunft irgend einer andern erkennt. Nun kann sich die Intuition aber einmal auf etwas ganz Allgemeines und Aprioriſches beziehen — dann erhält man die Vernunftwahrheiten, oder auf etwas Besonderes — factische Wahrheiten (verités de raison und v. du fait) [1]). Die ersteren tragen den Character der Nothwendigkeit; die letzteren den der Zufälligkeit [2]), und diese sind diejenigen innern Erfahrungen, welche uns ein unmittelbares Gefühl verbürgt, die von

---

1) Gott allein hat das Vorrecht, nur intuitive Erkenntniß zu haben, er ist daher die Vernunft κατ' ἐξοχήν, Fundament und Garantie der Wahrheit wie bei Des Cartes. (N. Ess. p. 400 u. p. 379 b. Erdm.)

Die factischen Wahrheiten werden aber auch allgemein p. 379: Les propositions du fait aussi peuvent devenir générales en quelque façon, mais c'est par l'induction ou observation.

2) Die ersteren sind auch für Gott gewissermaßen nothwendig und nicht Sache der Wahl (Polemik gegen Des Cartes und viele Scholastiker). Dagegen das System der factischen und zufälligen Wahrheiten ist nach dem Motiv der besten Welt die Sache der Wahl und des Willens Gottes. Dieser Gegensatz von göttlicher Vernunft (mit dem Inhalt der nothwendigen Wahrheiten) und dem göttlichen Willen (mit dem Erfolge der Schöpfung der besten Welt als Darstellung der zufälligen Wahrheiten) ist ein Grundgedanke L's, der die pantheistische Einseitigkeit der Lehre Spinoza's aufheben soll. Also die Finalität ist die herrschende Kategorie bei der Betrachtung der Dinge; die Idee des göttlichen Zwecks ergiebt den Optimismus, wie ihn Plato im Timäus, sodann die von L. genannten Nicolaus v. Cusa und Jord. Bruno vertreten.

Des Cartes geforderte Selbſtbeſinnung [1]). Von dieſer Art iſt die Gewißheit des eigenen Daſeins, während die aprioriſchen Vernunftwahrheiten identiſche Sätze affirmativer oder negativer Art ſind. — Zu dieſen primitiven Wahrheiten geſellen ſich nun ferner die demonſtrativen oder abgeleiteten. Demonſtrative Erkenntniß iſt die Verkettung der intuitiven Wahrheiten in allen Verbindungen der mittelbaren Vorſtellungen, ſo daß zur demonſtrativen Erkenntniß der Beweis gehört, d. h. eben die ſucceſſive Verkettung einfacher, intuitiver Wahrheiten, bis man zur gewünſchten Verknüpfung von Begriffen gelangt, die nicht unmittelbar zuſammengehörig ſind [2]). Das Auffinden dieſes Beweiſes iſt die Analyſe [3]).

Außer der Intuition und der Demonſtration, welche die Vernunfterkenntniſſe umfaſſen, giebt es nun noch das Meinen oder Glauben und die ſinnlichen Erkenntniſſe. Die Meinung kommt nicht an die Wahrheit, weil die dabei gegebene oder vorausgeſetzte Verknüpfung der Vorſtellungen nur probabel, nicht erweislich iſt [4]); ſie bewegt ſich daher nur innerhalb der Wahrſcheinlichkeit, auf welche ſich eine beſondere Rechnung — die Wahrſcheinlichkeitsrechnung — bezieht. Da wir in vielen Dingen über das bloße Meinen nicht hinwegkommen, ſo hat die Theorie des Wahrſcheinlichen, welche doch wieder die Anwendung der Vernunft auf das nicht vernünftig zu Erkennende iſt, ihren großen Nutzen und unabweisbaren Werth [5]).

Was endlich die ſinnliche Erkenntniß anlangt, ſo geht ſie über die bloße Wahrſcheinlichkeit hinaus, obgleich ſie nicht

---

1) N. Essais p. 340.

2) La connaissance démonstrative n'est qu'un enchainement des connaissances intuitives dans toutes les connexions des idées médiates. N. E. p. 341.

3) Die Analyſe iſt inſofern die Praxis der Wiſſenſchaft, die ſynthetiſche Verknüpfung nach der ſyllogiſtiſchen Methode iſt die Theorie. Dies ſetzt L. ſchön und ganz im Sinne des Ariſtoteles auseinander. N. E. p. 416.

4) N. Ess. p. 400.

5) N. Ess. p. 341.

die Gewißheit der Vernunfterkenntniß erreicht. Die Realität der Vorstellungen als Vorstellungen ist intuitiv, aber die Realität der von den Vorstellungen repräsentirten Gegenstände wird stets angezweifelt. Leibniz weist gleichwohl diesen Zweifel als einen künstlichen zurück und macht geltend, daß im Ernst doch Jedermann von der Realität des Sinnlichen überzeugt sei, wenn gleich sich die allerverschiedensten Ansichten zur Erklärung der sinnlichen Phänomene aufstellen lassen. Auch der hartnäckigste Skeptiker, sagt er, wird wenigstens das zugeben müssen, daß gewisse Vorstellungen, die wir von gewissen Objecten ableiten, unfehlbar Lust und Schmerz mit sich bringen und daß diese Gewißheit — die Objecte selbst mögen nun wirklich oder geträumt sein — so viel Realität hat, als unser Wohlergehen und unser Unglück: zwei Sachen, über welche unser persönliches Interesse nicht hinausgeht. Also das persönliche Interesse verbürgt uns die Realität des Sinnlichen [1]).

Leibniz denkt sich eine Art Hierarchie der Erkenntnisse, einen Instanzenzug, der von der Sinnlichkeit anhebt und bei der reinen Vernunft endet. Die factischen Wahrheiten, welche etwa das sind, was wir Naturgesetze nennen, werden durch die wohlverknüpften und analysirten Phänomene, die Gegenstände unserer unmittelbaren Erfahrung garantirt; die Verknüpfung der Phänomene geschieht durch die Vernunftwahrheiten. Letztere sind formaler Natur; die Phänomene liefern den Stoff der Erkenntniß: beide ineinandergearbeitet liefern die factischen Wahrheiten, auf die es in der Wissenschaft ankommt. Wir verstehen die Phänomene mittels der schon begriffenen factischen Wahrheiten, der Naturgesetze; aber wiederum liefert die an der Hand der formalen Vernunftwahrheiten unternommene Analyse der Phänomene neue Gesetze [2]). So ergiebt die Anwendung der Geometrie auf die

1) N. Ess. p. 343.
2) N. Ess. p. 344.

Erſcheinungen des Lichts und des Sehens die Wiſſenſchaft der Optik, welche ein Syſtem factiſcher Wahrheiten iſt. Immer alſo liegt die Quelle der Gewißheit, das eigentliche Moment in der Vernunft[1]). Die allgemeinen und ewigen Wahrheiten ſtehen durch ſich ſelbſt apriori feſt wie die Selbſtgewißheit durch Intuition, das Daſein Gottes durch Demonſtration[2]); die Begründung der Wahrheit des Zufälligen und Einzelnen liegt darin, daß es uns gelingt, die ſinnlichen Phänomene grade ſo zu verknüpfen, wie die Intelligenz es will[3]). Wo dieß nicht ſtattfindet, iſt unſere Erkenntniß eine confuſe, wie von vornherein alle ſinnliche Auffaſſung iſt[4]).

Die erſte und gewiſſeſte Einſicht iſt alſo die des Selbſtbewußtſeins: wir erkennen auf intuitive Weiſe, daß wir ſind[5]). Dieſe mit abſoluter Evidenz feſtſtehende Wahrheit des unmittelbaren Bewußtſeins unſeres Selbſt und nicht minder

---

1) Leibniz denkt ſich die Vernunft (raison) zunächſt zwar nur als diejenige Wahrheit, die in Bezug auf eine noch nicht bekannte Wahrheit für uns Erkenntnißgrund derſelben wird; aber die höhere und allgemeinere Bedeutung davon iſt, daß ſie das wohlverknüpfte Syſtem aller Wahrheit ſei. Inſofern iſt ſie der Geiſt Gottes ſelbſt. L'être suprême et universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement est la région des vérités éternelles. Und gleich darauf: ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulatif des existences mêmes et en un mot les lois de l'univers. C'est là où je trouve l'original des idées et des vérités, qui sont gravées dans nos âmes, non pas en forme de propositions mais comme des sources dont l'application et les occasions feront naître des énonciations actuelles. N. Ess. p. 380.

2) N. Ess. p. 350.

3) N. Ess. p. 353.

4) Daher der Satz: Materie iſt nur verworrene Vorſtellung. — Princ. de la nat. et de la gr. p. 715: Confusa est cognitio, cum non possum notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare. Dieß iſt der Fall bei den Affecten und Leidenſchaften, vor allen Dingen aber bei der ſinnlichen Erkenntniß, deren caput mortuum die Vorſtellung der (prima) materia iſt. Erdm. p. 463, 466.

5) N. Ess. p. 372.

unſerer Vorſtellungen liefert uns nun die erſten Wahrheiten, welche als Erfahrungen apoſteriori ſch oder factiſch ſind; ſie liefert uns aber auch die identiſchen Sätze der allgemeinen aprioriſchen Vernunftwahrheiten. Die einen wie die andern ſind unfähig, bewieſen zu werden; jene wegen der Unmittelbarkeit zwiſchen Vorſtellung und Object; dieſe wegen der Unmittelbarkeit zwiſchen Subject und Prädicat [1]).

Nach dieſen vorbereitenden Auseinanderſetzungen iſt nun verſtändlich, wie Leibniz ſich jene Frage: wie oder wodurch entſtehen überhaupt Vorſtellungen, zu beantworten ſucht. Dieſe Frage ſetzt nicht nur voraus, daß Vorſtellungen gegeben, ſondern auch, daß Bewußtſein dieſer Vorſtellungen, ja, daß Bewußtſein dieſes Bewußtſeins, alſo Selbſtbewußtſein gegeben ſei. Die Gewißheit des Selbſtbewußtſeins nun, die Grundbedingung alles Beſinnens über das Erkennen, welche Leibniz als die allererſte Wahrheit betrachtet, führt ihn auf die Annahme eines ſubſtantiellen, geiſtigen Weſens, die individuelle Seele, von ihm Monade genannt, welche gleichſam der Ort oder Tummelplatz der Vorſtellungen iſt [2]). Wiſſen wir einerſeits durch das Selbſtbewußtſein, daß die Seele eine Einheit bildet, ſo erſcheint dieſelbe doch andererſeits durch die Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen ebenſoſehr mit einer Vielheit begabt, die in ihrem immerwährenden Fluß und Wechſel als das Reſultat einer innern Thätigkeit gefaßt werden muß. Locke, indem er Des Cartes' Lehre von den eingebornen Ideen angriff, hatte behauptet, die menſchliche Seele gleiche einer weißen Tafel, auf welche die Erfahrung alle Erkenntniß auf-

1) N. Ess. p. 373.

2) Si quelqu'un veut soutenir, qu'il n'y a point d'âmes particulières du tout, pas même maintenant, lorsque la fonction du sentiment et de la pensée se fait par nôtre expérience, qui nous enseigne, ce me semble, que nous sommes quelque chose en nôtre particulier, qui pense, qui s'apperçoit, qui veut, et que nous sommes distingués d'un autre qui pense et qui veut autre chose. — Sur l'esprit universel. p. 182 b. Erdm.

zeichne; aber wie dieſe Aufzeichnung eigentlich zu Stande komme, hatte er nicht vorſtellig zu machen gewußt. Leibniz erkannte, daß dieß überhaupt unmöglich ſei und leugnete darum auch conſequent die Möglichkeit der Erfahrung in dem Sinne, wie ſie Locke zur Quelle der Erkenntniß gemacht hatte. Ja, er geht ſo weit, den Einfluß der Seele auf den Körper und umgekehrt überhaupt zu beſtreiten. Sind unſere Vorſtellungen, ſo argumentirt er, wirklich in uns, ſo können ſie nicht in uns hineingekommen ſein[1]), ſondern ſind aus uns hervorgegangen — ſie haben mit der äußern Welt ganz und gar nichts gemein[2]). Aber wenn ſie nun gleichwohl eine äußere Welt repräſentiren, ſo folgt, daß nicht nur die äußere Welt vorhanden iſt, ſondern auch, daß unſere Vorſtellungen zu derſelben eine ſtetige Beziehung haben. Mit andern Worten: Unſere Seele entwickelt zwar ihre Vorſtellungen mittels ſelbſtändiger Thätigkeit von innen heraus, wobei ſie ſtets in ihrem eigenen Kreiſe gleichſam eingeſchloſſen bleibt; ſtellt dabei aber eben durch ihre Vorſtellungen doch nichts anderes dar, als ihr Zuſammenſein mit allen anderen Weſen. Dieſe Repräſentation des Univerſums in jeder Seele iſt aber nur dadurch möglich, daß die Succeſſion der Vorſtellungen von vorn herein in jeder Seele nach Maßgabe ihres wirklichen Verhaltens zu allen anderen Weſen beſtimmt iſt, alſo mittels einer vorherbeſtimmten Harmonie der Vorſtellungswelt mit der wirklichen Welt[3]).

---

1) In der Monadologie (Erdm. Nr. 88): Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. — Ainsi ni substance ni accident peut entrer de dehors dans une Monade.

2) Am beſtimmteſten im Systeme nouveau de la Nature p. 128 (Erdm.): Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, envelopant l'infini, exprimant l'Univers, est aussi durable, aussi subsistant et aussi absolu que l'Univers même des créatures. Vielleicht drückt keine Stelle ſchärfer und beſtimmter Leibnizens Eigenthümlichkeit aus.

3) L. hat ſein Syſtem mit Recht danach das Syſtem der präſtabilir-

Hat Leibniz auf dieſe Weiſe die Selbſtändigkeit des Denkens als individueller Seelenthätigkeit gegen Lockes Empirismus[1]) feſtgeſtellt, ſo iſt er auf der andern Seite nicht minder beſtrebt, den Spinozismus abzuwehren; ein Verhältniß, das um ſo mehr Beachtung verdient, als die Behauptung gang und gäbe geworden iſt, ſein Syſtem ſei nur eine unvollkommene Ueberwindung der Lehre Spinoza's[2]) und bringe dieſe unzuläſſige Abweichung nur durch ein Paar leicht zu beſeitigende Sophismen zu Stande. Wenn Leibniz zwar den Grundſatz Spinoza's: Subſtanz iſt, was durch ſich iſt und durch ſich ſelbſt begriffen wird, vollſtändig theilt, und nicht minder den Satz (Eth. V. prop. V.) daß in der Natur nicht

ten Harmonie genannt. p. 433 b. Erdm. Die meiſten Auseinanderſetzungen darüber giebt der Briefwechſel mit Des Boſſes; Erdmann hat die hierhergehörigen Stellen in ſeiner Geſchichte der neuern Phil. II, 2. Anh. p. XVI—XVII. Eine derſelben aus dem V. Brief an Clarke (p. 774 §. 91) lautet: Comme la Nature de chaque substance simple, Ame ou véritable Monade, est telle, que son état suivant est une conséquence de son état précédant, voilà la cause de l'Harmonie toute trouvée. Car Dieu n'a qu'à faire que la substance simple soit une fois et d'abord une Représentation de l'univers, selon son point de vue, puisque de cela seul il suit qu'elle le sera perpétuellement et que toutes les substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parcequ'elles représentent toujours le même Univers.

1) Den mißverſtandenen Ausdruck des Ariſtoteles: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, welchen Locke zur Begründung ſeines Senſualismus anführte, corrigirte L. bekanntlich durch den Zuſatz: nisi ipse intellectus. Darüber p. 180 (b. Erdm.): Il y a dans l'âme quelques matériaux de pensée ou objets de l'entendement que les sens extérieurs ne fournissent point, savoir l'âme même et ses fonctions etc. Seine eigene Meinung gegen Locke dagegen p. 137 (réflexions sur l'ouvrage de Locke): j'ai expliqué, que non seulement nos idées mais encore nos sentimènts naissent de notre propre fond, et que l'Ame est plus indépendante qu'on ne pense etc. cf. pag. 132. Anm. 2.

2) Wie z. B. Fichte (geſ. Werke I, p. 101) thut, der ſich dabei auf Sal. Maimons „ſehr leſenswerthe" Abhandlung über die Progreſſen der Philoſophie u. ſ. w. beruft.

zwei oder mehr gleiche Subſtanzen ſein können, — welchem Satz er ſogar den Rang eines Grundprincips verleiht[1]) — ſo iſt er doch vollſtändig berechtigt, die Folgerungen, die Spinoza daraus zieht, nämlich, keine Subſtanz könne von der andern hervorgebracht werden, und es könne daher überhaupt nur eine Subſtanz geben, zu leugnen. In der That, wenn man die Beweisführungen, (Dem. prop. V. prop. III. prop. XIV. etc.) welche Spinoza für die letzteren Sätze giebt, näher verfolgt, ſo wird man ſich nicht wundern, daß Leibniz ſie für „erbärmlich oder unverſtändlich“[2]) erklärt, weil ſie immer davon ausgehen, einen Parallelismus des Denkens und der Wirklichkeit vorauszuſetzen, wie ihn Leibnitz trotz ſeiner vorherbeſtimmten Harmonie nicht annehmen konnte. Er war alſo ſchon über die Erkenntnißtheorie mit Spinoza uneins, welches diejenigen nicht beachtet zu haben ſcheinen, die beide Denker in einer für Leibniz ſo wenig ehrenvollen Weiſe aufeinander bezogen. Es iſt alſo nicht wahr, daß die Dinge, wie Spinoza behauptet, nur aus göttlicher Urſache verſtanden würden, wenn ſie gleich ohne Gott unverſtändlich ſind; und wenn man auch nicht begreifen kann, wie Subſtanzen hervorgebracht werden können, ſo iſt doch deswegen nicht an ihrem wirklichen Beſtehen zu zweifeln. Leibniz erklärt allerdings die ſinnliche Welt nicht minder für einen Schein, als Spinoza; aber wenn

1) Unter dem Namen: principium indiscernibilium. Monad. (Nro. 88 bei Erdm.) §. 9: Il faut même que chaque Monade soit différente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux Etres, qui soient parfaitement l'un comme l'autre etc. Im Briefwechſel mit Clarke (cinquième écrit de L. sur les §. 3 u. 4. b. Erdm. p. 765) ſagt er: J'en infère entre autres conséquences, qu'il n'y a point dans la Nature deux Etres réels absolument indiscernables; parce que s'il y en avait Dieu et la Nature agiraient sans raison, en traitant l'un autrement que l'autre; et qu'ainsi Dieu ne produit point deux portions de matière parfaitement égales et semblables. Sodann (quatrième écrit de L. §. 4 u. 5. pag. 755.) ſtellt er den Satz des zureichenden Grundes unmittelbar damit zuſammen, und bezeichnet beide als den Unterbau ſeiner Metaphyſik.

2) Erdm. Opp. phil. L. p. 179.

sich letzterer berechtigt glaubt, dieselbe ganz und gar nur einer Fehlerhaftigkeit unserer Erkenntniß zuzuschreiben, so daß sie durch die Vernunft ganz aufgehoben wird, so erblickt der sinnigere Leibniz in ihr schon die vorhandenen, wenn gleich verworren aufgefaßten Elemente der wahren Intellectualanschauung, die eben nichts anderes sein können, als die Monaden oder Substanzen. Die ganze Welt, so ist sein Gedankenzusammenhang, bietet die bunteste Mannigfaltigkeit dar; alles Mannigfaltige als Zusammengesetztes, setzt Einfaches voraus: die Welt besteht also aus einfachen Wesen, deren jedes aber von allen Andern verschieden ist. Diese müssen durch ihr Zusammensein und ihre gegenseitige Einwirkung den Schein der Mannigfaltigkeit, den wir materielle Welt nennen, hervorbringen, sie müssen daher an sich eine Seite haben, die ihr scheinbares Aneinandersein veranlaßt — eine Vielseitigkeit, ja eine Allseitigkeit neben ihrer Einheit. Ferner, die einfachen Wesen müssen von einander ihrer Natur nach verschieden sein, weil sonst Mannigfaltigkeit nicht entstehen könnte. Die Welt besteht also aus einer unendlichen Menge einfacher, individuell bestimmter Wesen, die alle selbständig, wenn gleich beschränkt und unvollkommen sind, und in ihrem Zusammensein und gegenseitigem Aufeinanderwirken — denn thätige Kraft ist ihrer aller Wesen — dasjenige hervorbringen, was wir die materielle Wirklichkeit nennen, die nunmehr, mit den Augen des Geistes angesehen, zur wohlgeordneten Gesammtheit der körperlosen Monaden wird [1]).

---

1) Ausdehnung, Raum und Zeit sind also nichts Wirkliches, sondern bloße aprioriſche Formen (p. 682: Spatium sit ordo coexistentium phaenomenorum, ut tempus successivorum. — p. 461. Spatium est continuum quoddam, sed *ideale*. Massa est discretum, nempe multitudo actualis seu ens per aggregationem, sed ex unitatibus infinitis; in actualibus simplicia sunt anteriora aggregatis; in idealibus est totum prius parte.) Die Materie im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist also nichts Wirkliches. Leibniz unterscheidet eine erste und zweite Materie. Die erste Materie kommt jedem Einzelwesen als solchem zu und ist das passive

Alles dieß iſt das Reſultat einer auf die unmittelbare Erfahrung gegründeten Beweisführung, die nur nicht bei der unmittelbaren Erfahrung ſtehen bleibt; aber auch mit dieſer höhern Anſchauung der Monadenwelt und der ſie zur höchſten Ordnung verknüpfenden präſtabilirten Harmonie dürfen wir nicht abſchließen, ſondern wir müſſen uns noch zum Begriffe Gottes erheben, in dem wir gewiſſermaßen den Schlußſtein des ganzen Gebäudes gewinnen. Vernunft und Sinnlichkeit wetteifern, uns Beweiſe vom Daſein Gottes zu liefern. Zwar billigt Leibniz weder den Lockeſchen Beweis vollſtändig, noch den des Des Cartes, aber in ſeiner großen Weiſe verwirft er ſie dennoch nicht, ſondern ſetzt ſie durch einfache Correctur mit ſeiner eigenen Anſicht in Uebereinſtimmung[1]). Beſonders

---

Element deſſelben, wodurch es ſich von Gott unterſcheidet und woran es die Möglichkeit des Andersſein beſitzt, nämlich das Andere ſich vorzuſtellen. Man kann daher ſagen: die erſte Materie iſt das ideale Andersſein der Monaden (in ihren Vorſtellungen). Die zweite Materie iſt dagegen die bloße Maſſe der durch das Zuſammenſein der Monaden erregte Schein und daher weiter nichts als eine verworrene Vorſtellung. p. 436. 440. 456. 463. 678. — Hierüber bei Erdm. Geſch. d. neuern Phil. II, 2. p. 43 – 51.

Das Weſen der Monaden ſelbſt beſteht nun in der thätigen Kraft, d. h. dem Entwicklungsſtreben, welches in immerwährendem Uebergange a potentia ad actum begriffen, aus jeder Monade den ganzen in ſie geſetzten Inhalt der Welt zu entfalten trachtet. (p. 128. p. 192. p. 436. p. 456. p. 466. p. 678.) Dabei giebt es verſchiedene Grade der Monaden, welche die Monadologie (§. 19. 20. 26. 28. 29.) näher characteriſirt. Aus dieſer Betrachtung ergiebt ſich denn, wie Leibniz die Welt definiren würde. Sie iſt die unendliche Summe der von ewig erſchaffenen und ewiglich erhaltenen Monaden, die in immerwährendem Streben von innen heraus thätig und durch das Band der vorherbeſtimmten Harmonie zur abſoluten Eintracht und Schönheit verknüpft, das Univerſum bilden, deſſen Daſein ſelbſt die wahre Theodicee iſt und deſſen Vollkommenheit vom Standpuncte des individuellen Betrachtens aus (nos porrigendae in immensum aeternitatis exiguam partem novimus p. 149) zwar nicht zu begreifen, aber nichts deſtoweniger, als Werk des vollkommenſten Weſens, ſo anzuſehen iſt. Darüber Erdmann p. 68—70.

1) N. Ess. p. 373.

beſchäftigt ihn das dem Anſelm entnommene ontologiſche Argument, deſſen ſich Des Cartes bedient hatte. Er vertheidigt es gegen die Angriffe, welche es des Paralogismus beſchuldigen, und ſucht es zu vervollſtändigen. Wir müſſen, ſagt er, um das ontologiſche Argument zur mathematiſchen Evidenz zu erheben, ihm immer hinzufügen, daß die Idee des höchſten Weſens, wovon es ausgeht, möglich iſt und keinen Widerſpruch in ſich trägt. Weil dieſe Vorſtellung eines höchſten Weſens möglich iſt und nichts ihr widerſpricht, muß es exiſtiren: Gott hat das Privilegium, wenn er möglich iſt, nothwendig zu ſein.[1]) Aber Leibniz begnügt ſich nicht bei dieſem aprioriſchen Argument. War er von dem Begriff der Subſtanz, deren Weſen die thätige Kraft iſt, und dem des ſelbſtändigen Denkens aus, als der Vielheit in der einheitlichen Seele, zur Monadenlehre und dem Syſtem der präſtabilirten Harmonie gelangt, ſo ſieht er grade in dieſer letzteren Entdeckung den ſchönſten und vollkommenſten Beweis vom Daſein Gottes. Die Monaden, welche eine von der andern unabhängig ſind, können nicht dieſe Ordnung, dieſe Harmonie, dieſe Schönheit hervorgebracht haben, welche man in der Natur bemerkt. Da jedes Weſen in ſeiner Art in ſich ausdrückt, was außen vorgeht, und doch keines Einfluß hat auf das andere, oder vielmehr, um dieſen individuellen Ausdruck des Weltalls aus dem Grunde ſeines eigenen Weſens entwickeln zu können, muß es nothwendig dieß ſein Weſen von einer univerſellen Vernunft empfangen haben, von welcher alle Weſen abhängig ſind, und welche macht, daß jedes vollſtändig in Uebereinſtimmung und Correſpondenz mit dem andern iſt — welches ohne unendliche Weisheit und Macht nicht gedacht werden kann[2]). Gott iſt alſo, und zwar als die

1) N. Ess. p. 375. — p. 177.

2) N. Ess. p. 375. — Inſofern nennt L. Gott wohl ſelbſt die präſtabilirte Harmonie. (Erdm. Geſch. d. n. Phil. II, 2. p. 55. — Brief an Joh. Heinrich Herzog z. Braunſchweig vom Jahre 1673: ratio ultima rerum

Vernunft im eminenten Sinne des Worts, so daß er insofern der Ort der ewigen Wahrheiten genannt werden kann [1]). Wenn nun Spinoza um dieses allervollkommensten Wesens willen, das ihm alleinige Substanz ist, alle andern Wesen zu Modificationen desselben herabsetzt, um jeden Widerspruch im Begriff der Substanz aufzuheben, — obgleich er dadurch, wie wir sahen, doch nicht aus dem Widerspruch herauskommt, so hat sich dagegen Leibniz durch eine nähere Begriffsbestimmung Gottes die Möglichkeit eröffnet, eine Welt der Substanzen neben ihm anzunehmen. Grade das ist die Größe und Vollkommenheit Gottes, daß er die möglichst vollkommene Welt nicht aus Nothwendigkeit, sondern aus freier Wahl des Besten von Ewigkeit her erschafft, erhält und ewig erhalten wird, wenn man auch im Einzelnen nicht nachzuweisen vermag, wie dieß geschehe [2]).

Die Idee Gottes also, welche bei Spinoza die Substantialität der Welt aufhebt, setzt bei Leibniz dieselbe mit Nothwendigkeit: sie ist in diesem Systeme so wenig etwas Ueberflüssiges, oder gar die Harmonie Störendes, daß man vielmehr grade hier die Wahrheit des Ausspruchs Leibnizens erkennt, daß alle seine Sätze einen wohlbegründeten Zusammenhang unter sich haben. Das Princip des zureichenden Grundes zwingt uns, zu einer ersten Ursache, die Gott ist, aufzusteigen; aber Gott ist eben nur Ursache der Dinge, nicht ihnen immanent, und die Dinge, welche sich wesentlich von ihm unterscheiden, haben daher eine von ihn wesentlich getrennte, wenn gleich beschränkte, doch selbständige Wesenheit erhalten,

---

seu harmonia universalis id est deus) womit aber diese Begriffe nicht schlechthin identificirt werden sollen, sondern nur gemeint ist, daß wir Gottes Wesen als prästabilirte Harmonie annäherungsweise noch am besten begreifen. Also das, was man die Persönlichkeit Gottes nennt, läßt er so wenig fallen, daß er vielmehr in der Theodicee grade diese Anschauung überall hervorkehrt und unter Widerlegung aller andern Ansichten vertheidigt.

1) N. Ess. p. 279.

2) Le comment en détail. p. 377. — p. 712.

welches weder den fortdauernden Einfluß Gottes auf ſie, noch Eingeſchränktheit bei ihnen anzunehmen hindert. Gott unterſcheidet ſich von allen andern Weſen dadurch, daß er alle Vollkommenheit auf einmal beſitzt als actus purus, während die anderen Weſen in der Entwicklung begriffen ſind mittels eines in ſie geſetzten thätigen Strebens, welches in verſchiedenen Stufen und Richtungen wirkt[1]). Solcher Stufen nimmt Leibniz hauptſächlich drei an, indem ihm das Mehr oder Weniger des Bewußtſeins als Eintheilungsgrund dient. Die niedrigſte Stufe nehmen die bloßen Monaden ein, deren Weſen und Wirkſamkeit in einer dumpfen Kraftäußerung beſteht und die um ihres Zuſtandes willen als ſchlafende oder träumende Seelen -- denn ſeeliſch d. h. wahrnehmend und begehrend iſt die Natur aller Weſen — bezeichnet werden können[2]). Die zweite Stufe nehmen die Thierſeelen ein, bei denen die Wahrnehmung deutlicher, und namentlich mit Gedächtniß verknüpft iſt. Die dritte Stufe iſt die der vernünftigen Seelen oder der eigentlichen Geiſter, die, wie die Menſchen, im Beſitz der ewigen Wahrheiten ſind, ſich ſelbſt, und Gott erkennen. Bei ihnen iſt alſo die Wahrnehmung bis zur Vernunft und Selbſterkenntniß; die Begehrung bis zum freien, wenn gleich determinirten Willen geſteigert. Leibniz nimmt dieſe Eintheilung als thatſächlich an, ohne eine weitere Begründung zu geben; auch hat er nirgends angedeutet, ob er nach dem Princip der Perfectibilität aller Weſen an eine allmählige Erhebung der Seelen aus den niedern Stufen in die höhere u. ſ. w. glaube, woran übrigens nicht zu zweifeln iſt, wenn man ſeinen Sinn im Allgemeinen kennt und was er von den Engeln und ſeligen Geiſtern ſagt, vergleicht[3]).

Die Totalität aller geſchaffenen Weſen macht die Welt

---

1) Erdmann p. 121. p. 124. p. 178. p. 192. p. 436. p. 456. p. 466. p. 678. — p. 705—706.

2) p. 708—709.

3) In dem Briefwechſel mit Des Boſſes.

aus, welche, weil Gott als der Allervollkommenſte von allen möglichen Welten nur die vollkommenſte zur Erſchaffung auswählen konnte, die beſte ſein muß. Darin zeigt ſich die Vortrefflichkeit der Welt, daß dieſelbe aus unendlich vielen Weſen beſteht, von denen jedes auf ſeinem Standpuncte alle andern ausdrückt und ideal enthält, ſo daß jedes Weſen das Univerſum in gewiſſer Weiſe individuell darſtellt und ſich zugleich realiter mit allen andern Weſen mittels der präſtabilirten Harmonie in Uebereinſtimmung befindet. Aber dieſe Einheit der Welt iſt keine todte; da jedes Weſen eine thätige immerfort wirkende Kraft beſitzt, von der getrieben es ſtets zu größerer Vollkommenheit übergeht, indem es den urſprünglich in ſein Naturell geſetzten aber nur virtuell (potentiell) vorhandenen unendlichen Inhalt zu einem wirklichen macht, ſo nähert ſich dadurch das Ganze in einer Aſymptote der Vollkommenheit Gottes[1]). Gott iſt das abſolut-vollkommene Sein; die Welt iſt das abſolute Werden des Vollkommenen. Alſo überall Ordnung und Zuſammenhang, überall Leben und Schönheit — nämlich individuelle ſpontane Kraftäußerung, welche als innere Thätigkeit Vorſtellung heißt, in ihrer äußeren Darſtellung beim Zuſammenſein Vieler den Schein der Körperlichkeit hervorbringt.

Ebenſowohl, als Leibniz neben der göttlichen Subſtanz beſchränkte Subſtanzen annehmen zu dürfen glaubt, welche er von erſterer durch continuirliche Emanation[2]) oder Fulguration[3]) von Ewigkeit her erſchaffen und erhalten denkt[4]), weiß er die perſön-

---

1) Ueber die drei möglichen Hypotheſen (immer gleiche Entwicklung der Welt im Ganzen; Fortſchritt aus Anfang; Fortſchritt ohne Anfang) des Rechtangels, des Dreiecks und der Hyperbel vgl. man Leſſings Leibniz von den ewigen Strafen. Lachm. XI. p. 149. seqq.

2) p. 191.

3) p. 708.

4) p. 377. — Am ausführlichſten wohl darüber Discours de Métaphysique (Briefwechſel zwiſchen Leibniz, Arnauld und Heſſen-Rheinfels v. Grotefend, Hannover 1846 p. 167): Les substances crées dépen-

liche Freiheit neben der Allwiſſenheit Gottes aufrecht zu erhalten. Zum Determinismus bekennt er ſich freilich unbedingt. Gott, als die abſolute Vernunft, muß alles vorherwiſſen, was in ſeinen Geſchöpfen nicht nur geſchehen kann, ſondern auch wirklich geſchehen wird, da alles, was geſchieht, aus zureichenden Urſachen erfolgt, deren ihm keine entgeht — die ganze Wirklichkeit der Welt mit allen Urſachen und Wirkungen iſt durch die einmal gethane Wahl der beſten Welt auf alle Ewigkeit hin unwiderruflich beſtimmt, was Leibniz die phyſiſche oder beſſer moraliſche Nothwendigkeit im Gegenſatz der allgemeinen, metaphyſiſchen Nothwendigkeit der Principien[1]) nennt. Dennoch aber beraubt dieſes abſolute Vorherwiſſen Gottes den Menſchen ſeiner Freiheit nicht, weil dieſe in nichts An-

---

dent de Dieu, qui les conserve et même qui les produit continuellement par une manière d'émanation, *comme* nous *produisons nos pensées.* Car Dieu tournant pour ainsi dire de tous cotés et de toutes les façons le systeme général des phénomènes qu'il trouve bon de produire pour manifester sa gloire, et regardant toutes les forces du monde de toutes les manières possibles, puisqu'il n'y a point de rapport qui échappe à son omniscience: *le resultat de chaque vue de l'univers, comme regardé d'un certain endroit, est une substance, qui exprime l'univers conformément à cette vue,* si Dieu trouve bon de rendre sa pensée effective et de produire cette substance. —

1) p. 255. p. 261. p. 417. — p. 480: Nous apprenons des Vérités positives (ſonſt du fait genannt, welche alſo den Gegenſatz machen zu den Vérités éternelles cf. oben pag. 127) ou par l'Expérience, c'est à dire, a posteriori, ou par la raison et a priori, c'est à dire par des considérations de la convenance qui les ont fait choisir. Cette convenance a aussi ses régles et raisons, mais c'est le choix libre de Dieu et non pas une nécessité géométrique, qui fait préférer le convenable et le porte a l'existence. Ainsi on peut dire, que *la nécessité physique* est fondée sur une nécessité morale, c'est à dire sur le choix du Sage, digne de sa sagesse et que l'une aussi bien que l'autre doit être distinguée de la nécessité géométrique. Cette nécessité physique est ce qui fait l'ordre de la Nature et consiste dans les règles du mouvement et dans quelques lois générales, qu'il a plu à Dieu de donner aux choses en leur donnant l'être.

derm beſteht, als in der Möglichkeit einer Wahl zwiſchen verſchiedenen Vorſtellungen behufs der Entſchließung zum Handeln [1]). Dieſe kann der Menſch auch bei und trotz der Allwiſſenheit Gottes beſitzen, denn ſeine Handlung iſt darum nicht weniger frei, daß Gott vorherweiß, wie er handeln wird, weil er nicht unmittelbar durch Gott, ſondern durch ſeine eigenen Vorſtellungen dazu bewogen wird. Jene ſcheinbare Unmöglichkeit, daß Freiheit neben der Determination beſtehen könne, beruht auf einer mangelhaften Erkenntniß der Begriffe Nothwendig und Frei. Nothwendig iſt, deſſen Gegentheil unmöglich iſt; aber von dieſer Art ſind die menſchlichen Handlungen nicht, daß nicht ſtets ſehr wohl das Gegentheil davon denkbar d. h. eben möglich, wäre — ſie ſind alſo, wenn gleich vorherbeſtimmt, doch nicht nothwendig [2]). Frei bedeutet wiederum nicht die Möglichkeit, vernünftig zu handeln, welche in der That nicht vorhanden iſt, da jeder ſo handelt, wie er es für vernünftig hält, ſondern nur die Möglichkeit, die Ausführung einer unſerer Begehrungen aufzuſchieben, um ſie erſt mit andern zu vergleichen und dann unter ihnen zu wählen: ein Vermögen unſerer Seele, von deſſen wirklichem Vorhandenſein wir uns ſtets überzeugen können und welches keineswegs mit der göttlichen Allwiſſenheit und Allmacht ſtreitet.

Spinoza gab die Freiheit auf, indem er Vorſtellen und Wollen identificirte, wozu ihn Des Cartes' falſche Definition des letzteren veranlaßte: Leibniz, indem er Vorſtellung und Willen von vornherein auseinanderhält, gewinnt dadurch ein ſicheres Fundament der Ethik, welche immer nur an einen vorhandenen Gegenſatz von Sein und Seinſollen in der menſchlichen Seele anzuknüpfen iſt. Vorſtellung und Willen unterſcheidet er aber ſo: Der vorübergehende Zuſtand, welcher die Mannigfaltigkeit in der einheitlichen Subſtanz umfaßt

1) p. 201, wo Leibniz die Definition Lockes billigt.

2) Davon handelt ein großer Theil der partie I der Théodicée. — Dann p. 191. p. 447. p. 459. p. 464. p. 669.

und darſtellt, iſt Vorſtellung [1]); Begehrung iſt das Streben, von einer Vorſtellung zur andern überzugehen. Bei den vollkommneren Weſen nun, die mit Selbſtbewußtſein ausgerüſtet ſind und Geiſter genannt werden, entſpricht den mit Selbſtbewußtſein verbundenen Vorſtellungen der Wille als das vernünftige d. h. nach dem Zweckbegriff verfahrende Streben [2]).

Der menſchliche Geiſt iſt nicht ſogleich wirklich (actu) frei, ſondern macht ſich frei, indem er die Vernunft in ſich entwickelt: die Freiheit iſt ihm ideale Wirklichkeit. Dabei gilt: wieviel Vernunft, ſoviel Freiheit; innere Erfahrung als ſeeliſche Thätigkeit bildet dazu. Unentſchiedenheit iſt ſoweit entfernt, ein Zeichen der Freiheit zu ſein, daß vielmehr die höchſte Freiheit auch zugleich als höchſte Entſchiedenheit in der vernünftigen Entſchließung auftritt [3]). So müſſen wir Gott, der doch der Allerfreieſte iſt, auch zugleich am allerentſchloſſenſten zum Beſten denken [4]). Uns dagegen muß das Vernünftige, inſofern es ſich auf den Willen bezieht, als eine Reihe von Vorſchriften erſcheinen, welche die Grundlage der Ethik und Rechtsphiloſophie bilden. Denn das Recht denkt ſich Leibniz, im Gegenſatz zu faſt allen Rechtslehrern ſeiner Zeit, als eine moraliſche Potenz [5]), ohne übrigens in die auf dieſem Wege gewöhnlichen Irrthümer und Verwechſelungen zu gerathen. Wie in der wiſſenſchaftlichen Theorie, ſo nimmt er auch in der Praxis des Lebens verſchiedene Stufen an, von denen die höhere immer die niedere derogirt, ohne ſie aufzuheben [6]). Im höchſten und

1) p. 465. — p. 706.

2) p. 688. — Théodicée.

3) p. 669.

4) p. 263. p. 669. Théodicée pt. 1.

5) Codex J. G. diplom. Praefat. ad lect. p. 118. (v. Erdm.)

6) p. 149. Ex hoc iam fonte fluit ius naturae, cuius tres sunt gradus; ius strictum in iustitia commutativa; aequitas (vel angustiore vocis sensu caritas) in iustitia distributiva; denique pietas vel probitas in iustitia universali: unde neminem laedere, suum cuique tribuere, honeste vel potius pie vivere, totidem generalissima et pervulgata iuris praecepta nascuntur.

letzten Sinne fallen aber der rechtliche und sittliche Standpunct, ja der religiöse, zusammen: der Gerechte ist zugleich der Weise und der Fromme[1]). Was versteht er aber unter Weisheit und Gerechtigkeit in diesem Sinne? Gerechtigkeit ist die Liebe des Weisen; diese Liebe ist das allgemeine Wohlwollen. Lieben heißt: sich der Vollkommenheit eines Andern freuen oder, was dasselbe bedeutet, sie zu seiner eigenen machen. Wenn nun alle Vollkommenheit Freude macht, so vor allen Dingen die Vollkommenheit Gottes. Aus ihr erwächst dem Menschen die beständige Lust, welche wir Glück nennen, so daß die Weisheit die Wissenschaft des Glücks, Gerechtigkeit die angenommene Fertigkeit des Wohlwollens und der Liebe bedeutet[1]).

Da alle Vollkommenheit angenehm ist, so erweckt die Betrachtung jedweder Vollkommenheit unsere eigene. Wir sollen alles lieben in dem Maße, als es wirklich liebenswürdig, nämlich vollkommen ist, d. h. dem Bezuge nach, den es zum Universum und zu Gott hat. Also die Ordnung und die Schönheit der Dinge sollen wir lieben, welches desto mehr geschehen wird, je größere Einsicht wir ins Ganze gewinnen. Da ferner Gott das Allervollkommenste und Einzigvollkommenste ist, so besteht das wahre Glück in der Lust an Gottes Vollkommenheit, welche wir Liebe Gottes nennen. Durch die Liebe, welche wir zu Gott haben, gehen wir gewissermaßen in Gottes Wesen über, welches in nichts anderem besteht, als in der Freude an seiner eigenen Vollkommenheit. Die Sittlichkeit ist also eine Askese des Gemüthes, welche Leibniz selbst so schildert: „Solche Freude, welche der Mensch sich allezeit selbst machen kann, wenn das Gemüth wohl beschaffen, bestehet in der Empfindung einer Lust an ihm selbst, und an seinen Gemüthskräften, wenn man in sich eine starke Neigung und Fertigkeit zum Guten und zur Wahrheit fühlet, sonderlich vermittels der gründlichen Nachricht, die uns ein erleuchteter Verstand dar-

1) p. 118.
2) p. 446. p. 791. p. 670.

ſtellet, alſo daß wir den Hauptquell, Lauf und Endzweck aller Dinge, und die unglaubliche Vortrefflichkeit der Alles in ſich begreifenden, höchſten Natur erfahren, und dabei über die Unwiſſenden empor gehoben werden, gleich als ob wir aus den Sternen herab die irdiſchen Dinge unter unſern Füßen ſehen könnten. [1])

Von dieſem Standpuncte der mit Gott angetretenen Gemeinſchaft aus erkennen wir, daß wie eine vollkommene Harmonie zwiſchen dem Reiche der wirkenden Urſachen (der Natur im gewöhnlichen Sinne) und der Finalurſachen (der ſittlichen Welt unſeres Handelns) beſteht, ſo dieſelbe auch in noch höherem Sinne wiederkehrt in der Betrachtung des göttlichen Weſens — die vollkommene Harmonie und Einheit nämlich zwiſchen Gott, betrachtet als Baumeiſter des Univerſums, und Gott, als Monarchen des göttlichen Staats der Geiſter. [2])

b. Critiſche Unterſuchung der leibniziſchen Principien.

Daß die Critik der Philoſophie Leibnizens nicht nur Anerkennung ſeines Standpuncts im Allgemeinen, ſondern auch eine faſt durchgängige Beſtätigung ſeiner einzelnen Lehrſätze ſei, verſteht ſich zwar nach dem Obengeſagten eigentlich von ſelbſt, bedarf aber dennoch wohl etwas weiter ausgeführt zu werden, da die eigentlichen Grundprobleme der Philoſophie auch nur aufzufaſſen, unter dem Schwall der Meinungen heutzutage ſo ſchwer hält. Mißt man freilich die Größe eines Denkers nach dem äußeren Umfange ſeiner Leiſtungen oder nach ſeinen Verſicherungen, ſich des abſoluten Wiſſens bemächtigt zu haben, wie weit kommt dann Leibniz hinter denen zu ſtehen, welche die Schätze ſeines Geiſtes nicht einmal zu würdigen und zu benutzen im Stande geweſen ſind? Nun

1) p. 672—673. 2) p. 119. p. 712.

wird aber billig erwartet, daß das Aechte und Vortreffliche für ſich ſelbſt zeuge und die Wahrheit durch einen nur ihr eigenen Reiz die Gemüther anziehend feſſele, der wohl für eine Zeit wirkungslos gemacht werden kann, aber immer wieder zurückkehrt, um unvergeßlich und unwiderſtehlich zu wirken. So wird man denn auch in Leibnizens philoſophiſcher Weltanſchauung das Princip wenn nicht aller Wiſſenſchaft, ſo doch jeglicher Wiſſenſchaftlichkeit zu erblicken wieder anfangen müſſen. — Und wem daran liegt, dieſe Weiſe der Betrachtung durch große Namen unterſtützt zu ſehen, der kann daran erinnert werden, daß — um andere Autoritäten zweiten Ranges zu übergehen, diejenigen Männer, auf welche beinahe alle unſere höhere Bildung ſeit Leibniz zurückzuführen iſt: Leſſing, Kant, Göthe und Schelling, ebenſo dachten. Wenn aber (was ſeine anderswo zu verfolgenden Gründe hat), die gewöhnliche Tradition von der Würdigkeit Leibnizens nicht immer würdig gedacht hat, ſo ſcheint, nachdem zu einer ruhigeren Betrachtung philoſophiſcher Dinge übergegangen worden iſt, die Wiederkehr der Beſonnenheit auch von ſelbſt zu Leibniz zurückzuführen.

Wie man das Weſen alles Lebens in der theilweiſen Aufhebung und dennoch immer wieder erneuten Spannung von Gegenſätzen ſich äußern ſieht, ſo iſt auch der Wiſſenſchaft, als der höchſten Erſcheinung deſſelben, eine theils ſcheidende, theils verſöhnende Wirkſamkeit als eigenthümlicher Beruf zugefallen. Das Wiſſen oder vielmehr der Trieb des Erkennens ſtört die Unmittelbarkeit des Daſeins; aber der Gedanke knüpft auch die entgegengeſetzten Enden der Dinge aneinander. Die Philoſophie nun iſt die Wächterin dieſes großen Proceſſes, welcher am Bedürfniß entſpringend, ſein unendliches Spiel bis zu den letzten möglichen Grenzen der Freiheit ausbreitet: aus ihm ſelbſt hervorgetrieben und darum zeitweiſe ſich wohl in ihn verlierend, ſtellt ſie in formulirten Begriffen der Sprache, dieſes ewig lebendigen Spiegels des Geiſtes, den Ausdruck desjenigen vor, welches theils in das Licht des Bewußtſeins

getreten iſt, theils als zu löſende Aufgabe der Forſchung ihr vorſchwebt. Denn bleiben wir in der Betrachtung der Dinge bei ihrer Geſondertheit ſtehen, ſo können wir nur ihres Eindrucks genießen: in der Formel ihrer Einheit genießen wir uns. Wenn das Wiſſen in ſich geht, entſteht Philoſophie; ſie iſt die Zurückbeziehung des Wiſſens auf das Bewußtſein, und daher beſteht ihr eigenthümlichſtes und hauptſächlichſtes Geſchäft in der Beantwortung der Frage, was Wiſſen ſei. In dem Maße, als ſie dieſe löſt, kann ſie ſich den geſammten Inhalt des Wiſſens verſtändlich machen. Sie macht alſo das Wiſſen ſo zu ſagen flüſſig, indem ſie das gewiſſermaßen mechaniſche Spiel der Vorſtellungsmaſſen ins Licht des Bewußtſeins bringt und aus allen ſpeziellen Richtungen und Unterſuchungen, die, wenn ſie auch noch ſo nöthig und förderlich ſind, ihr als Abſchweifungen vom Hauptwege gelten, immer wieder den Mittelpunct des Princips, welches das Was und und das Wie des Wiſſens verknüpft, zu gewinnen trachtet.

Welchem Denker die Erfahrung als Princip erſcheint (dem das Bewußtſein der Receptivität Bewußtſein ſchlechthin iſt) — der hat an der Erfahrung dergeſtalt die Grenze ſeines Philoſophirens gefunden, daß er zu Ende iſt, wenn er nachgewieſen hat, daß und welches Wiſſen erfahrungsmäßig ſei. Ein Anderer ſieht von der Erfahrung ganz ab und denkt ſich ein Vermögen allgemeiner und darum nothwendiger Wahrheiten, welches er Vernunft heißt und deſſen Auffaſſung den eigentlichen Gegenſtand der Philoſophie bilden ſoll: alles andere ſei auszuſcheiden. Aber wie ſchwankend ſind dabei nicht die Bedeutungen der Begriffe: Vernunft, Allgemein, Nothwendig? Wer freilich nur das ſchlechthin Allgemeine und logiſch Nothwendige als Gegenſtand der Wiſſenſchaft gelten laſſen will, alſo nach der Weiſe Spinoza's oder Kant's denkt, der muß, wie wir dieß erkannt haben, bei ſolcher Einſeitigkeit allerdings allen unlösbaren Schwierigkeiten und Widerſprüchen des Rationalismus anheimfallen. Wer dagegen allen Inhalt des Denkens, er ſei allgemein oder beſonders, auf den

Vernunftzusammenhang hinführen will, ist nicht Rationalist im gewöhnlichen Sinne des Worts: er läßt sich keine Einseitigkeit zu Schulden kommen und verfährt nur wissenschaftlich überhaupt. Er wird nicht alles für vernünftig erkannt oder auch nur erkennbar halten, wie Spinoza; aber auch nicht die bloßen Denkschemata zum Gegenstand der Speculation und höhern Wahrheit machen, wie Kant: er will sich nur nicht das Recht nehmen lassen, das noch Unbegriffene, es sei welcher Art es sei, als Problem seines Begreifens, d. h. eben seiner Vernunftthätigkeit, anzusehen und in Arbeit zu nehmen. Das wenigstens ist das unzweifelhafte Recht der Vernunft, sich selbst zu erkennen, und um sie kennen zu lernen, muß man sie selber anrufen. Sie ist nicht bloße Erfahrung und nicht bloße Logik, sondern die Combination beider und deren Resultat. Ihre Grundlage sind die Thatsachen des Bewußtseins, ihre Arbeit ist deren Verknüpfung und Begründung, ihr Ziel bildet die Weisheit, welcher das Gute auch das Vernünftige geworden ist. Wäre nun dieses Beginnen der Vernunft, sich selber auszuforschen und über sich aufzuklären, gottloser Hochmuth? Gewiß nicht, da der Vernunft eben nur durch sie selbst Schranken gefunden werden können. Das Reich Gottes ist nicht den Gedankenlosen, sondern den Demüthigen verheißen.

Leibniz entzieht die Philosophie dem Vorwurfe, das Gebiet des religiösen Glaubens zu verletzen und einzuschränken dadurch, daß er zwischen beiden eine nicht leicht zu durchbrechende Scheidewand aufführt. Der Rationalismus verschlingt die positive Glaubenssatzung, die Empiristik verachtet sie. Jenem ist der fromme Glaube etwas Untergeordnetes, um seiner dürftigen Form willen; dieser ist er um seines Inhalts willen anstößig. Indem dagegen Leibniz die alte Unterscheidung von Unvernünftig und Uebervernünftig zurückführt und weiter erläutert, sichert er die Religion vor der Maßlosigkeit des freien Denkens, welche für die Maßlosigkeit theologischer Eiferer immer die beste Handhabe ist, den Fanatismus gegen die

Wiſſenſchaft aufzuregen. Aber er vergiebt der Würde und Selbſtändigkeit des Denkens darum nicht das Geringſte. Seine Anſicht iſt dieſe. Das Gebiet der poſitiven Religion hat, weil die Quelle der Erkenntniß theologiſcher Dinge eine ganz andere iſt, als die Vernunft, auch mit der Vernunft eigentlich nichts zu ſchaffen. Genug, wenn Vernunft und Glaube nicht mit einander ſtreiten, d. h. wenn der Glaube nicht Dinge fordert, die wider die Vernunft, alſo unvernünftig ſind. In dieſem Falle würde er der Vernunft weichen müſſen, welche als allgemeine und unmittelbare Offenbarung, als unumgängliche Handhabe jeglicher Auffaſſung, immer ihr Recht behauptet. Der Inhalt der poſitiven Religion, ſofern ſie nicht Wahrheiten enthält, welche durch das natürliche Licht des Geiſtes eingeſehen werden können[1]), kann daher nur übervernünftig ſein, d. h. auf Dinge gehen, welche wir durch die bloße Vernunft nicht begreifen, obgleich wir auch nichts wiſſen, was ihnen entgegenſteht; ſie liegen mit andern Worten auf dem Gebiete des Vernünftig-möglichen. Dieſer Satz erhält ſein volles Verſtändniß, wenn man ſich erinnert, was Leibniz eigentlich unter dem Vernünftigen verſteht. Es iſt dieß, wie wir geſehen haben, das Gebiet der Logik und Mathematik, ſowie der Erkenntnißprincipien. Wider dieſe formalen Elemente darf die Offenbarung nicht verſtoßen. Dagegen die Naturgeſetze oder factiſchen Wahrheiten, welche die Möglichkeit des Gegentheils zulaſſen (nicht metaphyſiſch d. h. ſchlechthin nothwendig ſind), weil ſie auf der freien Wahl Gottes beruhen, können unter Umſtänden von Gott aufgehoben werden, wenn für ihn eine neue Wahl des Beſten eintritt. Alſo darf die Offenbarung dem gewöhnlichen Gange der Natur zuwiderlaufen (ihr Character iſt Supranaturalismus); ſie beruht auf Wun-

1) Dieſe Wahrheiten ſind vor allen Dingen das Daſein Eines Gottes und die Unſterblichkeit der Seele. Beides bildet den Unterbau der chriſtlichen Lehre, die inſofern ſelbſt die natürliche Religion zum Geſetze erhoben hat. (Theodicee in der Vorrede.)

dern, die unnatürlich ſind, obgleich keineswegs unvernünftig und deswegen unglaublich. Das Unnatürliche und Unvernünftige iſt mit nichten daſſelbe; das Unnatürliche im Sinne der Offenbarung iſt übervernünftig. So ſichert Leibniz der Offenbarung den Rang einer altera natura, welche längſt vergeſſene, vielleicht bis dahin nie klar gedachte Lehre einzig und allein dem Weſen der Sache angemeſſen iſt. Denn nun erſcheinen Offenbarung und Natur als zwei von einander getrennte, wiewohl nicht entgegengeſetzte Gebiete, die in einander hineinſpielen, und durch die logiſchen und Erkenntnißgeſetze — d. h. die Vernunft — für unſer Denken zur Einheit verknüpft werden, indem beide auf die freie nur durch die moraliſche Nothwendigkeit geleitete Wahl Gottes zurückkommen. Beide ſind Gegenſtände unſerer Erfahrung und daher Aufgaben und Probleme unſerer wiſſenſchaftlichen Forſchung, welche in fortſchreitendem Maße vernünftige Einſicht in die Religionsſätze anzubahnen hat. Das Chriſtenthum iſt eine Art zweiter oder höherer Natur, welche die erſte und alte Natur nicht ſowohl aufhebt, als erhebt. Daher kann das Chriſtenthum ſelbſt zum höhern Verſtändniß der Natur beitragen, wie wenn Leibniz ſeine Monadentheorie an der Transſubſtantiationslehre wenn nicht überhaupt, doch vervollſtändigt und beſtätigt fand[1]).

1) Vortrefflich handelt über Leibnizens Verhältniß zur geoffenbarten Religion Leſſing in „Des Andreas Wiſſowatius Einwürfe über die Dreieinigkeit.“ Lachm. Ausgabe B. IX. p. 292—294 und vorher. — Aus der obigen Darſtellung kann auch erhellen, mit welchem Rechte Leibniz neuerdings wieder zu einem Aufklärer, ja zum Vater der Aufklärung hat gemacht werden können. Freilich mußte zu dieſem Zwecke der große Mann eines Fehlſchluſſes geziehen werden. K. Fiſcher (Geſchichte der neuern Philoſophie II. p. 457) ſagt: „Das Wunder, indem es in einer Thatſache das Syſtem der Naturgeſetze überhaupt verändert und umſtößt, widerſpricht der moraliſchen Nothwendigkeit (auf welche Leibniz es baſirt), d. h. der göttlichen Gerechtigkeit ſelbſt.“ Wo liegt denn hier der Fehlſchluß? Leibniz erklärt alle ſogenannten Naturgeſetze für vernünftig-zufällig und, als von Gott nach der Wahl der beſten Welt beſtimmt, für nur moraliſch nothwendig. Tritt nun das Wunder gleichfalls nach der Wahl des Beſten ein, den Naturgeſetzen

Man ſieht, Leibniz hat ſich dieſe Höhe der Anſchauung dadurch geſichert, daß er zwiſchen Vernunft und Natur ſchärfer unterſcheidet, als andere Philoſophen, welche entweder ausgeſprochenermaßen oder doch der Hauptſache nach Naturaliſten ſind. Jene Unterſcheidung aber beruht auf der Unterſcheidung von Vernunft und Wille in Gott, von deren Nothwendigkeit auch die Myſtiker und Theoſophen, wie vor allen Jacob Böhme, ein ſo tiefes Gefühl haben. Es iſt faſt kein Punct der ganzen Philoſophie, den Leibniz ſo gründlich, ſo vielfach, ſo ausführlich in Betracht gezogen hätte. Dieſer allgemeinſte und bedeutendſte Gedanke ſeiner Erkenntnißtheorie erſcheint dann in einer andern Wendung als der Gegenſatz des principium contradictionis und des principium rationis sufficientis.

Das principium contradictionis liefert die identiſchen Sätze und beherrſcht das Gebiet der formalen Logik; aber die Verknüpfung des Wiſſens, die eigentliche Wiſſenſchaft, beruht auf dem Princip des zureichenden Grundes. Das principium contrad. iſt das Vernunftprincip in dem Sinne des Worts, daß es die ewigen und aprioriſchen Wahrheiten liefert, die alle identiſche

derogirend, ſo ſtreitet das ſo wenig mit der göttlichen Gerechtigkeit und moraliſchen Nothwendigkeit, daß vielmehr das Gegentheil (das Nichteintreten des Wunders) damit ſtreiten würde. Leibniz will Gott gleichſam die Freiheit, Wunder zu thun, offen laſſen, wenn er die Naturgeſetze für nur zufällige und nicht ſchlechthin-vernünftige erklärt. Dieß bekennt auch Fiſcher ſelbſt an einer andern Stelle (p. 568) wenn er ſagt: „Leibniz erreichte ſtatt der geſuchten Harmonie zwiſchen Vernunftreligion und Offenbarung nur einen vorläufigen Vertrag, bei dem die Rechte der Vernunft verkürzt wurden.“ Wenn nun auch nicht wahr iſt, daß Leibniz jemals die Rechte der Vernunft verkürzt habe, ſo iſt doch an dieſer Aeußerung ſoviel wahr, daß Leibniz allerdings durch jene Unterſcheidung zwiſchen Vernunft- und moraliſcher Nothwendigkeit die Wunder und die Offenbarung philoſophiſch zu retten ſuchte. Der Irrthum Fiſchers beſteht darin, daß er vorausſetzt (p. 457) „die natürliche Thatſache ſei ein Act phyſikaliſcher Nothwendigkeit,“ was er zwar für ſeine Perſon glauben mag, aber nicht Leibniz imputiren darf, der eben weit entfernt iſt, die Begriffe Naturgeſetzlichkeit und Nothwendigkeit ſo ſchlechthin zu identificiren.

Sätze ſind. Die apoſterioriſchen Wahrheiten, welche unmittelbar oder mittelbar aus der Erfahrung hervorgehen, ſtehen unter dem Princip des zureichenden Grundes. Die erſtern, die ewigen Wahrheiten, ſind ſozuſagen der abſolute Inhalt des Denkens, das Vernünftige ſchlechthin; die durch Erfahrung erkannten Wahrheiten ſind zwar nicht weniger vernünftig, laſſen aber keine ſo unbedingte Erkenntniß, kein Begreifen ſchlechthin zu, ſondern nur annähernde Erkenntniß. Die Frage alſo, hat der Menſch abſolute Wahrheit, würde in Leibnizens Sinne folgendermaßen zu beantworten ſein: Allerdings, in den Vernunftprincipien, welche aber allgemeiner und formaler Natur ſind. Was aus ihnen fließt, iſt abſolut wahr oder metaphyſiſch nothwendig und apriori gegeben[1]). Dasjenige dagegen, welches nur apoſteriori erkannt wird, hat nicht dieſen Rang, es iſt nur relativ wahr, phyſiſch nothwendig und beruht auf Gottes Wahl des Beſten, daher es auch moraliſch nothwendig genannt werden kann. Dieſe Wahl beruht auf Zwecken, iſt daher nur nach der Hand zu erkennen, aus dem Erfolge und der Thätigkeit dieſer Zwecke, während die logiſchen Wahrheiten ſich nach dem Cauſalitätsprincip gleichſam von ſelbſt ergeben.

Der Gegenſatz von Apriori und Apoſteriori, von Vernunft und Erfahrung, iſt alſo freilich nur ein einſtweiliger, aber doch ein immerhin vorhandener. Für Gott beſteht er nicht; er muß aber vom Menſchen in Gott geſetzt werden. Die Vernunftwiſſenſchaft, um eine eigenthümliche, wenn gleich nicht übergreifende Stellung zu behaupten, hat daher jene theologiſche Hypotheſe vom Unterſchiede des Verſtandes und Willens Gottes nöthig. Wie man nun auch immer von der letzten Richtigkeit dieſes Unterſchiedes denke, ſo darf wenigſtens ſoviel behauptet werden, daß ſie zu Leibnizens Zeit dem Rationalismus gegenüber nothwendig war. Wenn Spi-

1) Dieß war der Punct, wo Kant's Philoſophie als einſeitiger Rationalismus an Leibniz anknüpft, bekanntlich durch die Wolffſche Vermittelung.

noza ſich erlaubt, von Ideen Gottes zu reden und den einſeitigſten Monismus auf dem Intellectus dei aufzubauen, hatte da nicht Leibniz ebenſo Recht, vom Willen Gottes zu reden und ſeine Anſicht auf die Duplicität im göttlichen Weſen zurückzuführen? War er darum mehr Anthropomorphiſt als Spinoza? Spinoza hat freilich mit aller Macht gegen den Anthropomorphismus derer gekämpft, welche der Gottheit Abſichten unterlegen, als ob ſie ein Menſch ſei; aber der Gottheit Intellectus und am Ende ſogar intellectuale Liebe geben, iſt das weniger anthropomorphiſtiſch? Und wenn man dem Anthropomorphismus überhaupt nicht entgehen kann, ſo iſt es doch bei weitem beſſer, ſich deſſen bewußt zu ſein, wie Leibniz, als unbewußt darein zu fallen, wie Spinoza. Spinoza bildet ſich ein, Gottes Weſen adäquat begriffen zu haben, welches er doch anthropomorphoſirt, Leibniz erklärt nur, daß wenn wir Gott irgendwie vorſtellen wollen, wir ihn ſo uns vorſtellen müſſen, wie er that[1]). Er iſt Theiſt, aber mit Bewußtſein. Dem Deismus gegenüber erklärt er, man müſſe vermöge des Princips des zureichenden Grundes zu Gott aufſteigen, denſelben nicht vom Denken ausſchließen wollen, da er vielmehr der eigentlichſte Inhalt des Denkens ſei. Von dieſem Satze aus hält er ſich zum Theismus berechtigt, aber doch wieder

1) Wenn Spinoza Recht hat, hat Feuerbach auch Recht. Bin ich auf dem Standpunct zu behaupten, in der Vernunft das abſolute Weſen Gottes abſolut zu begreifen, ſo hindert mich nichts, die Vernunft ſelbſt zu Gott zu machen, und in Folge deſſen die Vorſtellung „Gott" als eine falſche Objectivirung und Projection meines ſelbſteigenen vernünftigen Weſens aus mir heraus — fallen zu laſſen. Feuerbach hat ganz Recht, zu behaupten, daß alle Götterbildung aus menſchlichen Elementen hervorgehe: aber eins vergißt er, nämlich daß wir beim — nothwendigen — Anthropomorphoſiren immer das Bewußtſein, wenigſtens das beſtimmte Gefühl haben, nicht auf adäquate Weiſe zu verfahren, alſo daß wie Göthe ſagt, etwas Anonymes dahinter ſtecke. Feuerbach — wie Spinoza — will uns glauben machen, daß der Menſch kein Bewußtſein dieſer ſeiner Schranke, kein Gefühl dieſer Anonymität des göttlichen Weſens habe, und dieſer Grundirrthum iſt der Grund ſeiner ganzen Sophiſtik.

nur ſo, daß er keine objective Erkenntniß Gottes behauptet, und nur eine Art ſubjectiver oder moraliſcher Nothwendigkeit dazu annimmt. Die Folge dieſes Standpuncts, der eine Art Vermittelung des Deismus und Theismus iſt, wird dann, daß er, wenn über Sätze der geoffenbarten Religion philoſophirt, dieß in noch viel entſchiedenerem Sinne als gymnaſtiſch und hypothetiſch anſieht, als bei den eigentlichen Philoſophemen aus der Naturbetrachtung[1]).

Grade nun dieſe innere Lebendigkeit des vernünftigen Denkens, welche Leibniz allerwege nicht nur behauptet, ſondern ſelbſtthätig an den Tag legt, macht, daß jener Gegenſatz von Verſtand und Willen Gottes, von metaphyſiſcher und phyſiſcher Nothwendigkeit, von aprioriſchen und aposteriorischen Wahrheiten nicht als ein abſoluter, ſondern ſtufenweiſe zu über-

1) Ueber dieſen Punct iſt zu vergleichen Böckh's Abhandlung (Raumers hiſt. Taſchenbuch 1844): „Leibniz in ſeinem Verhältniß zur poſitiven Theologie, welche p. 489—491 und dann p. 512 folgg. die bekannte Aeußerung Leibnizens an den tübingiſchen Kanzler Pfaff, welcher in ſeiner plumpen Art die Theodicee als „animi causa“ geſchrieben, d. h. als eine nicht ernſtlich gemeinte Widerlegung Bayle's genannt hatte, beſpricht und erklärt. Leibniz ſchrieb nämlich jenem mit wahrhaft ſocratiſcher Feinheit zurück: Ita prorsus est, uti scribis de Theodicea mea. Rem acu tetigisti et miror neminem hactenus fuisse, qui *lusum* hunc meum senserit. Neque enim philosophorum est, rem *serio* semper agere, qui in fingendis hypothesibus, uti bene mones, ingenii sui vires experiuntur. Leibnizens Sinn iſt der: Wer an der poſitiven Religion als ſchlichter Gläubiger ſein Genügen hat, — wer bloß Theolog iſt, — braucht meine Theodicee nicht und hat Recht, die ganze Sache, die ihn nichts angeht, als lusus zu betrachten. Gebe ich doch meine Sätze nicht für abſolute Wahrheit aus (dieß ſteckt in serio agere), ſondern nur für eine perſönliche, ſubjectiv-vorläufige Anſicht (die zweite Bedeutung des doppelſinnigen lusus), die aber der Anſicht Bayle's entgegenzuſtellen ich mindeſtens ebenſoviel Recht habe, als er die ſeinige aufzuſtellen ein Recht hatte. Wer freilich philoſophirt, der weiß, daß das ingenii mei vires exercere, welches ſich auch auf die geoffenbarten Wahrheiten erſtreckt, das eigentliche Weſen der Speculation iſt. Ich habe in der Theodicee philoſophirt, nicht theologiſirt, wenn ſchon meine Widerlegung Bayle's der Theologie zu Statten kommt.

windender bei ihm erscheint. Mittels der absoluten Wissenschaft der formalen Principien (der Vernunft), die wir besitzen, bearbeiten wir unsere Erfahrungen, um sie zu Wahrheiten zu machen. Diese Arbeit ist die Speculation, welche also keinen Gegensatz zur Erfahrungswissenschaft bildet — da beide vielmehr im höchsten Sinne eins sind. Aber unsere Erkenntniß ist nicht so angethan, daß wir unsere Erfahrungen gleich in absolute und allgemein gültige Wahrheit umsetzen könnten. Wir müssen mit vorläufigen Sätzen vorlieb nehmen, die zwar allgemeiner Natur, aber nicht streng erwiesen sind — die wir als Hypothesen anzusehen haben. Die Speculation ist also mehr ein Gewebe von Hypothesen, die wir höchstens als Postulate ansehen, als daß sie ein System von lauter Wahrheiten wäre. Unser speculatives Denken ist also mehr eine eindringliche Uebung der Vernunft, als daß es abschließende Wahrheiten zu Wege brächte. Es baut gleichsam Gerüste, innerhalb deren der Ausbau des Vernunftsystems vor sich gehen kann; es schließt die Wahrheit in immer engere Grenzen ein.

Aus diesem Gesichtspunkte ergiebt sich zunächst zweierlei: 1) daß die Logik bei Leibniz wieder in den Rang einer ars inveniendi tritt, das heuristische Element wiedererhält — worauf wir schon Bacon hatten dringen hören; 2) was damit zusammenhängt: es kann von keiner abschließenden Systematik in der Philosophie die Rede sein. Wie alle Sätze, so sind daher auch alle Schriften Leibnizens nur vorläufige, vorbereitende, zur weitern Forschung erweckende Versuche [1]). Daher aber wie oben bemerkt, trägt auch seine Philosophie das Correctiv in sich: sie will gar nicht blos aufgenommen, sie will dazu dasein, weitergebildet zu werden: sie faßt die Idee als Prozeß. Alle ihre Sätze, mit Ausnahme

1) Erdmann bezeichnet sie passend als Gelegenheitsschriften. Selbst die Nouveaux Essais sind eine solche. So bedurfte auch Lessing fast immer eines polemischen Anknüpfungspunctes.

der ewigen Wahrheiten, bilden offne Fragen; ſie iſt eine Pädagogik der Vernunft. So daß es alſo ein großer Mißverſtand iſt, Leibnizen vorzuwerfen, daß er kein Syſtem zu Stande gebracht habe. Man kann dem Plato mit gleichem Rechte denſelben Vorwurf machen. Aber ſie beide gehen ja davon aus, daß dem Menſchen eben nur das Suchen, nicht der Beſitz der Wahrheit zuſtehe. Das Syſtem der Vernunftwiſſenſchaft iſt ihnen ein Ideal, keine wirklich zu erreichende Thatſache. Sie ſind keine Doctrinärs, ſondern Forſcher; die Philoſophie iſt ihnen wiſſenſchaftliche Geſinnung, nicht ein Corpus doctrinae. Die Vernunft iſt ihnen das im höchſten Sinne Bildende und Bildſame, deſſen unendlicher Inhalt an keinem Theile ausgeſchöpft, wohl aber aus dem Ganzen heraus einer fortſchreitenden Entwickelung fähig ſei: eine Anſchauung, um derentwillen Leibniz in der neuern Philoſophie einen ſo einzigen Rang behauptet.

Wie anders gebraucht er daher die alte Eintheilung der philoſophiſchen Wiſſenſchaft in drei Disciplinen, als dieß ſonſt gewöhnlich iſt? Da ihm nämlich die Vernunftwiſſenſchaft immer ein Ganzes iſt, das keine Theile haben kann, ſo hat jene Eintheilung in theoretiſche, practiſche und logiſche Wiſſenſchaft (Phyſik, Ethik, Dialectik) für ihn nur den Sinn, daß jeder dieſer drei ſogenannten Theile eine eigenthümliche, von den andern verſchiedene Behandlungsweiſe des ihnen allen gemeinſamen Stoffes ſei; ſie unterſcheiden ſich alſo nur der Methode nach. Die theoretiſche oder ſynthetiſche Philoſophie, ſagt er, würde die Wahrheiten nach der Ordnung der Beweiſe enthalten — in ſyllogiſtiſcher Methode verfahrend. Die practiſche oder analytiſche dagegen hat mit dem menſchlichen Zwecke als höchſtem Begriffe zu beginnen d. h. mit der Güterlehre, welche die Idee der Glückſeligkeit umfaßt, und geht von dieſem Geſichtspunct aus zu den Mitteln über, durch die man Güter erlangt und Uebel vermeidet. Jene geht mit dem Cauſalitätsprincip, dieſe mit dem Zweckbegriff zu Werke: nicht verſchiedene Stoffe, ſondern verſchiedene Dispoſitionen

des Stoffes geben ſie. Will man endlich ein Repertoir der wiſſenſchaftlichen Begriffe und Sätze haben, alſo nach der Ordnung der Bezeichnung verfahren (suivant les termes), ſo erhält man die Logik, welche hier alſo identiſch erſcheint mit der spécieuse générale, an deren Zuſtandebringen Leibniz ſein ganzes Leben gedacht, und auf welche er die größte Hoffnung ſetzt als auf das Mittel, die Wiſſenſchaften nicht nur in eine möglichſt vollendete Form zu erheben, ſondern auch am geſchickteſten zur Ueberlieferung zu machen [1]).

Diejenige Hypotheſe nun, welche den Mittelpunct der Philoſophie Leibnizens bildet, iſt die der präſtabilirten Harmonie. Es ward oben bemerkt, wie er dazu kam. Der Empirismus ſollte vermieden, die Materie weggeſchafft werden — da bleibt nur der Idealismus übrig, welcher ſeit Leibniz der Grundton des deutſchen Geiſteslebens geblieben iſt. Aber dieſer Idealismus iſt nicht der ſubjective Berkeley's oder der transcendentale Fichte's, ſondern ein objectiver. Von den drei Arten, ſagt Leibniz, ſich die Möglichkeit der Vorſtellung zu erklären: Influenz, Aſſiſtenz, Convenance, bleibt der vernünftigen Critik nur die letzte übrig. Denn daß Vorſtellungen durch Einwirkungen von Außen entſtehen (Influenz), iſt undenkbar; die Aſſiſtenz (Gottes) wie Mallebranche und in anderer Weiſe Berkeley ſie lehrten, ſetzt immerwährend Wunder in die Natur und verdirbt dadurch alle vernünftige Betrachtung. Alſo bleibt nur die Convenance oder präſtabilirte Harmonie. Jedes Weſen iſt alſo ein mikrokosmiſcher Spiegel des Univerſums. Die vorherbeſtimmte Harmonie iſt daher eine Erweiterung der Lehre des Mikrokosmus und Anwendung derſelben auf die Erkenntnißtheorie. Sie beruht auf dem bei den Griechen durchweg geltenden Grundſatze, daß Gleiches durch Gleiches erkannt werde, welcher in der That ſich immer wieder, durch die verſchiedenſten Geſtaltungen hindurch bis zu uns Bahn gebrochen

1) N. Ess. p. 416 (b. Erdm.)

hat. Da jedes Weſen zu allen andern Weſen eine beſtimmte, wenn auch noch ſo entfernte oder verſteckte Beziehung hat, ſo muß es auch auf alle Weſen berechnet ſein, mit ihnen etwas gemeinſam haben. Dieſe Gemeinſamkeit kann nur eine der Vorſtellung ſein, da Realitäten als ſolche ſich ſtets einander ausſchließen, Gedanken dagegen einander einſchließen. Dieſe Lehre ſetzt freilich im Grunde nur einen ungeheuern Mechanismus, der aus der Allwiſſenheit Gottes ſtammt, aber doch nur wieder Mechanismus in dem Sinne iſt, daß alles ein Getriebe vom Innern der Weſen heraus bildet und darum von der unendlichſten Mannigfaltigkeit, wie denn das Principium indiscernibilium die Individualität aufs entſchiedenſte vertritt.

Die eigenthümliche Conſequenz dieſes Standpuncts iſt, daß die Materie, das alte Kreuz der Philoſophie, wegfällt. Sie iſt nicht mehr etwas an und für ſich Seiendes, ſie iſt nur da, wo ſich zwei Kräfte begegnen — die Grenze ihrer Wirkſamkeit. Aber wenn ſich auf dieſe Weiſe die ganze materielle Wirklichkeit in einen bloßen Schein auflöſt, der durch unſere Vorſtellung entſteht — wie kann dieſer Schein entſtehen, wenn eben die Wirkſamkeit der Monaden bloße Vorſtellung oder ſelbſt nur Streben nach Vorſtellung iſt? Iſt jedes Weſen wirklich in ſich abgeſchloſſen und nur idealiter mit anderen Weſen verbunden, wie kann dieſes beides, vorſtellende Weſen und idealer Zuſammenhang deſſelben, räumlich und körperlich erſcheinen? Leibniz antwortet: Man muß davon ausgehen, daß uns die ſinnliche Erfahrung das Materielle als etwas Zuſammengeſetztes zeigt; folglich haben wir auf Einfaches zurückzuſchließen. Das Einfache iſt nicht materiell, denn alle Materie iſt eben zuſammengeſetzt. Alſo ſind jene Monaden, d. h. jene von uns zu erſchließenden einfachen Weſen, nicht Atome im Sinne der materialiſtiſchen Lehre — ſie ſind nicht körperlich ſchlechthin, ſondern nehmen nur durch ihr Zuſammenſein die Körperlichkeit an; ſie ſind Realitäten, die Körper bilden. Darum legt nun Leibniz den Monaden als Weſensbe-

ſtimmung die force active bei, welche nicht bloß ein ideales Moment iſt, ſondern ideal-real. Er iſt daher nicht Idealiſt ſchlechthin, noch vielweniger Spiritualiſt, wie gewöhnlich geſagt wird, ſondern denkt ſich offenbar die force active der unterſten Monaden, nicht als bloße Vorſtellung. Die niederen Monaden ſind der Materie näher, als die oberen: die force active der niedern Monaden wirkt körperlich; die der höhern erſt ideal. Das Zuſammenwirken der thätigen Kräfte der niedern Monaden bringt es nur zum Aneinander (Materie) nicht zum Ineinander der Vielen in Einem (Vorſtellung). Dieſe Unterſcheidung iſt wohl feſtzuhalten, um nicht die ganze Lehre unverſtändlich und unwahr zu finden. Freilich denkt ſich Leibniz wohl eine allmälige Spiritualiſirung der ganzen Welt, wodurch der Schein der Materie nicht nur ſubjectiv, ſondern auch objectiv je länger deſto mehr wegfällt. Je ſpiritueller ein Weſen iſt, deſto weniger exiſtirt für daſſelbe die Materie, ſo daß alſo für Gott ganz und gar keine Materie vorhanden iſt; die Materie richtet ſich alſo nach dem Mehr oder Weniger der geiſtigen Anſchauung. Aber auch objectiv: Je weiter ſich alle Weſen geiſtig entwickeln, deſto weniger Materie auch im Aneinanderwirken der verſchiedenen Subjectivitäten, alſo überhaupt in der Welt, die ja nur aus ſubjectiven, wenigſtens auf Subjectivität angelegten Weſen beſteht.

Was nun das pſychologiſche Intereſſe an der vorherbeſtimmten Harmonie betrifft, ſo iſt nicht zu leugnen, daß es durch dieſelbe nicht befriedigt wird. Es iſt unwiderlegbar, daß unſere Vorſtellungen aus der ſelbſteigenen Thätigkeit der Seele hervorgehen und aus der Einwirkung der Dinge auf ſie nicht direct abgeleitet werden können — daß alſo eine Uebereinſtimmung der Dinge mit der vorſtellenden Seele angenommen werden muß; aber wie man ſich dieſe Harmonie zu denken habe, das beantwortet Leibniz nicht. Seine Antwort iſt zu allgemein und modificirt ſich, wenn man die Sache genauer faßt. Dieß muß ſo geſchehen, daß man an den Gedanken bei ihm anknüpft: es ſei etwas leidendes in der Seele.

(vgl. S. 135 Anm.). Woher ist dieses? Jedem Leiden muß doch eine Thätigkeit entsprechen. Also das Leiden der Seele ist Thätigkeit dessen, was sie leiden macht. Die Thätigkeit der Seele wird durch fremde Thätigkeit beschränkt; das Resultat davon ist eben die Vorstellung. Noch schärfer tritt dieß beim Begehren hervor. Das Begehren kann nur Sinn haben als das Ueberwinden einer gesetzten fremden Schranke. Die Harmonie ist also das Verhältniß des gegenseitig Eingeschränktwerdens und Sichgegenseitigeinschränkens: Sinnlichkeit ist der Factor des Eingeschränktwerdens; Bewußtsein das Sichselbsteinschränken. Daher ist die erstere verworren d. h. bewußtlos, materiell; das letztere durchdringend, spontan, geistig.

Leibniz, um zugleich die Spontaneität (Apriorität) der Seele und die Realität der Dinge zu retten, kam auf die Hypothese von der vorherbestimmten Harmonie, da er nämlich nur zwischen jenen drei Systemen der influence, assistance und convenance wählen zu können glaubt. In Folge seiner Entscheidung fällt er nun dem Determinismus anheim, den er dadurch zu verbessern sucht, daß er ihn als Selbstdeterminismus deutet. Aber fragen wir hier, ist in der That das von Gott mittels der prästabilirten Harmonie in allen seinen Aeußerungen vorherbestimmte Wesen ein freies, auch nur im Sinne des Selbstdeterminismus freies?[1]) Ist nicht vielmehr

1) Ein characteristisches Wort für seine Grundanschauung in der Psychologie ist folgendes: „Man sieht, daß jede Substanz eine vollkommene Spontaneität hat, welche in den intelligenten Substanzen Freiheit wird; daß alles, was ihr begegnet, die Folge ihrer Idee oder ihres Wissens ist, daß *nichts sie determinirt als allein Gott*. Und deswegen pflegte Jemand von erhabenem Geist und verehrter Frömmigkeit zu sagen, *daß die Seele oft so denken müßte, als ob nur Gott und sie in der Welt wäre*." Mit diesem Ausdruck ist die Unabhängigkeit und Entwicklungsfähigkeit der Seele am allerschönsten hervorgehoben und Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein erscheinen als die beiden Pole, innerhalb deren das Leben pulsirt. Discours de Métaphysique. Briefwechsel ꝛc. p. 187.

der Selbſtdeterminismus ein bloßer Schein der Freiheit und Selbſtheit? Leibniz, indem er das Recht der Subjectivität, ja der unnahbaren Individualität vielmehr aufs ſchärfſte mittels der Monadenlehre zu behaupten trachtete, iſt alſo grade durch dieſe Hypotheſe, welche die präſtabilirte Harmonie im Gefolge haben mußte, dahin gekommen, alle Freiheit, alſo auch alle wahre Subjectivität und Individualität zu leugnen.

Der Fehler liegt aber bei ihm in dem Oberſatze ſeines Schluſſes: es gäbe nur jene drei Syſteme, influence, assistance, convenance. Giebt es nicht, ſo fragen wir dagegen, ein Verhältniß der Weſen zu einander, welches weder durch influence allein, noch durch bloße convenance, ſondern vielmehr durch beide, ſowohl influence als convenance, ausgedrückt werden muß? Das Verhältniß nämlich, *wo durch Veränderungen des einen Weſens entſprechende Veränderungen des andern hervorgerufen werden.* Dieß wäre influence bei gleichartigen Weſen, aber wenn die Weſen ungleichartig ſind, mehr convenance als influence, aber nicht ohne influence, wenn man bei dieſem Ausdruck ſtehen bleiben will.

Auf die Seele angewandt, — von deren Standpunct aus Leibniz mit Recht das Ganze ſeiner Weltanſchauung entwirft, da wir alles nur inſofern verſtehen, als es mit dem Leben der Seele analog iſt — ſo iſt dieſe aus ſich thätig und überträgt ihre Thätigkeit auf eine zwar geheimnißvolle, aber nichtsdeſtoweniger bemerkbare Weiſe entſprechend auf den Körper, nämlich zunächſt aufs Gehirn und von da auf die Nerven, die Nerven auf die Drüſen, Muskeln u. ſ. w. Wir haben alſo im Menſchen ein ganzes Syſtem aufeinander berechneter Thätigkeiten, die von der Seele, falls ſie auch zum Theil von ihr unabhängig vorhanden ſein ſollten, doch aufs verſchiedenſte und eigenthümlichſte modificirt, angeregt, geſteigert werden können, aber nicht auf dieſelbe zurückzugehen brauchen. Wenn ich z. B. um etwas zu ſehen, danach blicken muß, ſo iſt dabei die Seele das principium a quo, obgleich der äußere Reiz auf mein Auge hinzukommen muß, damit

mein Blick ſehe. Damit es alſo zu einer Erkenntniß durch die Sinnlichkeit komme, wird die allgemeine Thätigkeit der Seele (potentia activa), in eine beſtimmte verwandelt, wodurch Reaction d. h. Reflexion oder Wahrnehmung eintritt. Wir haben alſo in der ſinnlichen Erkenntniß keinen influxus physicus anzuerkennen, ſondern nur die Modification und beſtimmte Actualiſirung des influxus psychicus feſtzuhalten, mittels der unleugbaren convenance von Seele und Leib.

Halten wir dieß feſt, ſo iſt damit auch der präſtabilirten Harmonie ihr abenteuerliches Gepräge genommen. Die Weſen erſcheinen aneinander geſchaart nach dem Geſetze des Organismus, der von ſeinem Quellpuncte, der Seele, aus zwar mit individueller Beſtimmtheit, aber an die Grenzen des Gattungstypus geknüpft, ſich folgerecht dergeſtalt entwickelt und gerirt, daß das Höhere in ihm das Niedrigere, niemals aber dieſes das Höhere beſtimmt.

Damit fällt dann auch der Determinismus, das Kreuz der leibniziſchen Philoſophie, welches das dritte Moment war, hinweg.

Als um den Anfang dieſes Jahrhunderts mehrfach die Behauptung aufgeſtellt wurde, daß Leibnizens Syſtem doch im Grunde nur ein verkappter oder abgeſchwächter Spinozismus ſei [1]), betrachtete man ihn vorzüglich vom Geſichtspuncte der Eleutheriologie. Und gewiß, ſo ſehr beide Philoſophen ſich auch ſonſt unterſcheiden mögen und ſo große Anſtrengungen Leibniz auch gemacht hat, ſich dem Spinozismus zu entziehen — es läßt ſich nicht leugnen, daß er in dieſer Hinſicht weſentlich auf dem Standpuncte deſſelben geblieben iſt, wenn er auch nicht Gott als die immanente Urſache der Dinge anſehen mochte. Ein Gott, der mich von Ewigkeit her zu dem beſtimmt, was ich ſein und thun werde — bis ins Einzelnſte hin, ohne mir den kleinſten Spielraum einer freien Handlungsweiſe zu laſſen, die vielmehr zu einem nur zu bald durch-

1) Siehe oben p. 133.

ſchaubaren Truge wird — ein ſolcher Gott mag immerhin mir tranſient genannt werden, im Grunde genommen bin und bleibe ich doch das ſelbſtloſe Spiel ſeiner Willkür, da ich eben auch nicht am geringſten Theile mich ihm entziehen kann.

Wie iſt nun aber die Freiheit zu retten d. h. mit andern Worten, wie ſoll man das Leben der Seele als über dem „Satze des zureichenden Grundes" erhaben denken, der wie ein Alp auf den Syſtemen beider Denker laſtet? Offenbar ſo, daß man einſieht, es finde in der That das Verhältniß von Urſache und Wirkung in Bezug auf die Seele und ihre Wirkung auf den Körper nicht ſtatt. Es iſt alſo falſch zu ſagen: weil ich ſo gehandelt habe, mußten die Motive dieſer meiner Handlung ſtärker ſein als alle andern, und meine Handlung erfolgte daher aus ihnen mit Nothwendigkeit nach dem Satze des zureichenden Grundes — dieſes Uebertragen der mechaniſchen Verkettung von Urſache und Wirkung braucht durchaus nicht zugegeben zu werden. Iſt der Menſch ein wahrhaft individuelles Weſen, wie doch Leibniz ſelbſt es will, ſo muß er frei gedacht werden gegen Gott, aber auch frei gegen ſeinen eigenen Körper.

Demnach dürfen wir die eleutheriologiſche Anſicht Leibnizens ſo verſtehen, daß er zwiſchen den Materialismus und den pantheiſtiſchen Fatalismus mitten inne geſtellt, durch den Gedanken der Monade ſich beiden zu entziehen ſuchte, aber durch eben dieſen Gedanken in die Unmöglichkeit gerieth, zwiſchen göttlicher Vorherbeſtimmung und menſchlichem Willen eine Schranke aufzurichten, um die Freiheit des letzteren zu behaupten. Immerhin aber hat er, indem er den Determinismus als Selbſtdeterminismus faßt, einerſeits den fataliſtiſchen Quietismus vermieden, andererſeits den abſtracten Liberalismus umgangen, welche beide der Tod alles ſittlichen Lebens ſind.

„Liebe iſt die Luſt an fremder Vollkommenheit, welche durch dieſe Luſt zu unſerer eigenen Vollkommenheit wird" — das iſt ein Satz, der nicht nur die vollkommen richtige Definition der Liebe giebt, ſondern dadurch auch das einzig mögliche

Princip der Ethik bildet. Er ist vollkommen richtig, denn zur Liebe gehört zuerst ein Gegenstand (das Fremde) welcher nach seiner Vollkommenheit angeschaut wird: dieß ist ihre objective Seite; subjectiv ist sie ein Lustgefühl. Lust ist mit der Entwicklung der Seelenthätigkeit verknüpft, also macht die Lust an der Vollkommenheit selbst vollkommner. Aber auch, daß die Liebe und nur sie den Menschen wahrhaft groß und gut mache, daß sie das einzig mögliche Princip der Sittlichkeit sei, ist durch die Betrachtung klar, daß die Liebe formell den Identitätspunct von Vorstellen und Wollen, materiell von Individualität und Universalität ausmacht. In der Liebe, wie sie Leibniz faßt, ist nicht nur das Bewußtsein der fremden, sondern eben dadurch auch der eigenen Vollkommenheit gesetzt: alle Vollkommenheiten sind nur wie Hüllen, durch die wir Gottes Vollkommenheit anschauen. Im Grunde ist nur Gott liebenswürdig, da nur er vollkommen ist: was wir daher wahrhaft lieben, lieben wir nur um seiner Gottähnlichkeit willen — wir lieben das Göttliche daran, welches jedes Dinges Vollkommenheit ist. Auch Plato und Spinoza haben sich diesem Gedanken genähert, aber bei Plato erscheint die Liebe in der bloßen Form der Sehnsucht, bei Spinoza unter der des Genusses (daher die tranquillitas des Weisen am Schluß der Ethik); Leibniz vereinigt und übertrifft beide. Auch hier trägt seine deutsche Gemüthstiefe, welche mit der Idee der Individualität zu Werke geht, über den Geistesflug des Griechen und die ruhevolle Hingebung des Orientalen den Sieg davon. Hedonismus und Pflichtenlehre bilden bei ihm ebensowenig mehr einen Gegensatz, wie Theorie und Praxis überhaupt.

II. Lessing.

Die Ergänzung der Philosophie Leibnizens bildet die Lessings. Zwar haben wir von ihr nur geringe Spuren, da Lessing erst im höhern Lebensalter dazu kam, sich über speculative Dinge auszulassen, aber immer doch genug, um ersehen

zu können, daß er nicht in dem Sinne Spinoza's Anhänger geweſen, wie Jacobi behauptete [1]). Er eröffnet vielmehr, den Fußtapfen der leibniziſchen Richtung nachſtrebend, diejenige neue Bahn einer höheren Wiſſenſchaft, in welcher wir noch heutzutage wandeln. Es iſt die philoſophiſche Behandlung der Geſchichte, auf welche er den deutſchen Geiſt leitete, nachdem man in Frankreich auf populärem Wege das erſte Intereſſe dafür geweckt hatte. Aber nicht allein dieſe, ſondern eine andere, eng damit verbundene Wiſſenſchaft, die ſpeculative Theologie, führte er einem neuen Leben entgegen. In jeder dieſer beiden Beziehungen überſchritt er zwar den von Leibniz gezogenen Kreis, aber nicht ohne eine beſtimmte Berechtigung auch vom leibniziſchen Standpuncte aus dazu zu haben.

Leibniz hatte, wie wir ſahen, im Verhältniß der Philoſophie zur geoffenbarten Religion ein Doppeltes im Auge gehabt. Zuerſt kam es ihm darauf an, eine ſachgemäße Trennung beider zu bewerkſtelligen, um dadurch das eigenthümliche Weſen der Offenbarung geſchützt zu halten; ſodann aber erlaubte er ſich auch, gleichſam verſuchsweiſe, durch Hülfe ſeiner Philoſopheme die chriſtlichen Dogmen vernünftig-begreiflich zu machen, ohne ihnen dabei den ihnen eigenen Character im geringſten zu ſchmälern. An den letzteren Punct knüpfte Leſſing an. Der Gedanke eines Chriſtenthums der Vernunft hat für ihn die Bedeutung einer rationalen Reconſtruction des gegebenen chriſtlichen Dogmas, welche als eine Anwendung der

1) Es iſt das Verdienſt Guhrauers, in ſeiner Schrift „Leſſings Erziehung des Menſchengeſchlechts" Berlin 1841, zuerſt das Verhältniß Leſſings zu Leibniz ins wahre Licht geſetzt und erſterem eine Stelle in der Entwicklung der Philoſophie vindicirt zu haben, wie es ihm gebührt. — Freilich geht aber Schwarz (G. E. Leſſing als Theologe. Halle, 1854) in ſeiner Polemik gegen Jacobi zu weit, indem er Leſſing nur im Gegenſatz gegen Spinoza aufgefaßt haben will. Sagt doch Leſſing im Geſpräche mit Jacobi, deſſen Aechtheit Schwarz mit Recht annimmt, wörtlich: Es giebt keine andere Philoſophie, als die Philoſophie des Spinoza. Daher konnte er auch von der Immanenz der Dinge in Gott nie völlig loskommen.

Vernunft auf den Glaubensinhalt gymnastisch unternommen wird. Es ist dabei also die Wahrheit des Christenthums, d. h. die Identität desselben mit der Vernunft, vorausgesetzt: diese Identität und Wahrheit soll nur eben auch begriffen werden. Lessing geht demnach einen Schritt weiter als Leibniz. Hatte dieser nur im apologetischen Interesse das Christenthum mit seiner Philosophie in Verbindung gesetzt, um es gegen die Angriffe eines Bayle oder Wissowatius oder Soner zu vertheidigen, so will es Lessing dagegen mit den Mitteln der Vernunft ganz und gar — in Vernunft verwandeln. Leibniz zieht, wenn ein solcher Vergleich erlaubt ist, mit seiner Philosophie Verschanzungen um die Orthodoxie, Lessing will dieselbe von Grund aus neu mit Werkstücken der Vernunft aufbauen, um sie zu einer unangreifbaren Feste zu machen. Der Eine geht mit seinem Denken an das Christenthum heran; der Andere speculirt aus dem Christenthum als seinem Standpuncte heraus.

Dieser Gedanke Lessings ist ein keineswegs unerhörter. Daß Christenthum und Vernunft im Grunde genommen schlechthin zusammenstimmen, war schon im Allgemeinen die Meinung der Kirchenväter gewesen, nur daß sie sich meist um der Angriffe der Ketzer und Heiden willen auf polemischem und apologetischem Standpuncte verhielten, der sie nicht dazu kommen ließ, ihre Ansichten überhaupt zu einem System auszubilden. Im Mittelalter entwickelte sich aber ganz selbständig eine speculative Theologie, welche von Anselm von Canterbury an bis auf Raymund von Sabunde eine Reihe von Versuchen aufzuweisen hat, wie man mit den Mitteln des speculativen Denkens sich den christlichen Lehrstoff vernunftgemäß zu machen suchte. Leibniz, obgleich weit entfernt, dergleichen Unternehmen zu mißbilligen, war aber durch die Maßlosigkeiten der Mystiker einerseits und durch die den eigentlichen Inhalt des Christenthums ganz beseitigenden Lehren Spinoza's und der Deisten andererseits abgeschreckt, Aehnliches zu unternehmen: es kam ihm nur darauf an, das Christenthum

überhaupt vor Angriffen zu schützen, die sich zu seiner Zeit bereits so gemehrt hatten, daß er sich dem römischen Katholicismus viel näher fühlte, als manchen aus dem Protestantismus hervorgegangenen Secten. War er doch, wie wir gesehen haben, weniger auf die Idee des Glaubens aus, jener Grundfeste des Lutherthums, als auf die Idee der Liebe, welche die Katholiken dem Glauben entgegengesetzt hatten.

Indem Lessing sich an diese, man kann sagen höheren, irenischen Gesichtspuncte Leibnizens anschloß — nicht nur irenisch zwischen den verschiedenen Religionsparteien, sondern auch zwischen den überhaupt Gläubigen und den nur halb oder gar nicht Gläubigen — um in der oben berührten Weise weiter fortzuschreiten, so läßt sich nicht leugnen, daß er einen Theil Spinozismus seinen philosophischen Bestrebungen hinzubrachte, wenn gleich er die Einseitigkeiten Spinoza's nicht theilt. Ein Spinozist im gewöhnlichen Sinne des Worts ist Lessing nicht gewesen, am wenigsten wohl darum, daß er den Spinoza einmal gegen die unverständigen Angriffe Jacobis vertheidigte. Und über die Frage, ob er Spinozist oder Leibnizianer gewesen, würde er sich selbst um deswillen schon sehr lustig gemacht haben, weil er wohl wußte, daß Leibniz und Spinoza in einem gewissen Sinne keinen so großen Gegensatz bilden. Nennt man freilich Jeden, welcher die Vernunfterkenntniß als das höchste Ziel betrachtet und ihr alle seine Bestrebungen widmet, einen Spinozisten, so ist Lessing allerdings ein Spinozist, aber dann ist es Leibniz auch — und welcher Philosoph wäre es nicht? Wenn wir jedoch oben sahen, daß das Characteristische des Spinozismus darin besteht, von der *begriffenen* Idee Gottes aus construiren zu wollen, also ein absolutes Vernunftsystem zu entwerfen, so ist Lessing kein Spinozist gewesen. Wohl vermochte er es, sich gleich Spinoza in die Tiefen der Gottheit zu versenken, indem er eine transcendentale Einheit Gottes lehrte, und in Bezug auf sie von einer Art mystischen Genusses spricht, welcher nicht allein alle Begriffe übersteige, sondern völlig

außer dem Begriffe liege. (Im Gespräche mit Jacobi S. 130.) Aber eingedenk der Kürze und Beschränktheit des menschlichen Denkvermögens, hat er niemals seine theologischen Speculationen für abschließende, absolute Wahrheit ausgegeben, sondern sie vielmehr für Phantasieen und gymnastische Spiele seines Innern angesehen, die wohl ihre volle Berechtigung im Triebe nach freier Geistesentwicklung haben, aber nichts weniger als befriedigende, letzte wissenschaftliche Resultate sind. Ein Lessing denkt über alles, also auch über das Christenthum, und wenn er den wahren Inhalt des letzteren für vernünftig erklärt, so weiß er doch, daß es für die Menschheit noch großer welthistorischer Mühe, um dieß zu begreifen, bedarf. Wenn gleich er also behauptet, daß das Christenthum um seiner dürftigeren Form willen zu einer Zeit antiquirt sein wird, so ist er darum doch weit entfernt, eine rationalistische Prolepsis gleich Spinoza zu machen. Lessing ehrte in Spinoza den Mann, welcher mit kühnem Muth zuerst das Ideal einer voraussetzungslosen, nur auf sich beruhenden und darum thatsächlich freien Wissenschaft nicht nur gefaßt, sondern auch beharrlich durchzuführen Hand angelegt hatte; entweder Scepticismus oder Spinozismus, das mochte allerdings seine Meinung sein[1]); aber er erlaubte sich, auch diesem Dilemma sich zu entziehen, d. h. weder eines noch das andere, sondern beides zugleich zu sein. Ferner aber, wenn er auch einmal dogmatisch verfuhr, wie im „Christenthum der Vernunft", so pflegte

1) In dem schon erwähnten Gespräche mit Jacobi (Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn M. Mendelssohn, 2. Aufl. Breslau, 1789 S. 39) heißt es: Lessing: Und Sie sind kein Spinozist, Jacobi! Ich: Nein, auf Ehre! Lessing: Auf Ehre, so müssen Sie ja, bei Ihrer Philosophie, aller Philosophie den Rücken kehren! Ich: Warum aller Philosophie den Rücken kehren? Lessing: Nun, so sind Sie ein vollkommener Skeptiker! — Lessing macht hier einen Gegensatz von Spinozismus und Skepticismus, er identificirt also ersteren mit dem Dogmatismus überhaupt d. h. mit demjenigen System, welches auf synthetische Weise von einem höchsten Princip consequent deducirt.

er keineswegs auf alle Sätze Spinozas zu schwören; sondern nur der synthetischen (geometrischen) Weise desselben zu folgen. Wenn man dogmatisch verfährt, so denkt er also, muß man Spinozist sein, d. h. in der klaren, durchsichtigen Methode der Spinozischen Ethik vom höchsten Princip aus syllogistisch verfahren. Dabei mag dennoch Dreieinigkeit und Individualität bestehen, wie eben im „Christenthum der Vernunft" durch die That bewiesen werden sollte. Man kann sagen, Lessing wollte Leibnizens Ansichten auf die letzte Klarheit bringen mittels des spinozistischen, d. h. synthetisch-dogmatischen Verfahrens. Wie weit aber im Einzelnen spinozistische Anschauungen ihm eigen waren, läßt sich wenigstens an zwei gleich zu berührenden Puncten von weitgreifender Wichtigkeit ermessen.

Wenn die Idee der unendlichen Perfectibilität Grundton und Seele der leibnizischen Denkart war, so hat Lessing vor Allem dieses Gedankens sich bemächtigt [1]) und ihm eine Lebenskraft eingeflößt, welche ihn zu neuer Vertiefung und Entwicklung befähigte. Nun zeigt sich, daß Leibnizens Anschauung der Keim einer eigentlichen und wahrhaftigen Pneumatologie werden soll. Jene unendliche Perfectibilität aller Wesen als seelischer Einheiten — in welchem Begriff die glücklichste Synthese des Seins mit dem Werden liegt — ward nun das Grundthema der Wissenschaft, aber nicht nur der Naturwissenschaft, sondern auch der Geschichte. Leibniz selbst hatte freilich an die Anwendung seines Princips auf die Geschichte ebensowenig gedacht, als seine Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfolger es thaten, Lessing aber, wie er überhaupt der deutschen Wissenschaft eine neue Wendung gab, faßte den historischen Proceß in seiner höheren geistigen Bedeutung ins Auge. Was Leibniz als eine ganz allgemeine

1) So in der Schrift: Leibniz, von den ewigen Strafen; aber nicht weniger in der Erziehung des Menschengeschlechts und in dem köstlichen Fragment: Daß mehr als fünf Sinne für die Menschen sein können; wo auch seine Definition der Materie vorkommt.

Thatsache behauptet hatte, die unendliche Vervollkommnung aller Wesen durch die verschiedensten Stufen hindurch, suchte er für die Menschen in ihrem historischen Dasein nachzuweisen. Die Geschichte wird ihm das Gesammtbild der Entwicklung aller menschlichen Individuen, wozu er Ziel und Mittel angiebt [1]). Das Ziel ist die Vernünftigkeit, das Mittel die göttliche Offenbarung, welche zur Vernunft erzieht. Was die Erziehung dem einzelnen Menschen ist, Hülfsmittel der schnelleren und sichereren Ausbildung seiner Persönlichkeit, das ist die Offenbarung dem ganzen Geschlecht [2]). So kehrt in einem merkwürdigen Kreislauf die Wissenschaft zur Vorstellung einer Erziehung des Menschengeschlechts zurück, wobei freilich zu bemerken ist, daß Lessing das Christenthum doch ganz anders faßt, als die alte Kirche und ihre Väter. Denn wenn diese dem Wortsinne der Schrift gemäß das Christenthum als etwas Neues und der gewöhnlichen Vernunft sogar Unzugängliches, als ein seinem Wesen nach Geheimnißvolles und Wunderbares betrachten, so meint Lessing dagegen, daß die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts gebe, worauf die menschliche Vernunft sich selbst überlassen, nicht auch gekommen wäre, daß sie ihm nur die wichtigsten dieser Dinge früher gebe. Die Menschheit erscheint ihm als mit einer sich selbst genügsamen Vernunft ausgestattet, die von vornherein nur potentiell sich verhaltend durch die Berührung mit der Offenbarung schneller in Wirksamkeit gesetzt und vollendet werden soll. Deswegen gleicht eben die Offenbarung einer rechten Erziehung, weil sie nichts in die Menschen hineinbringt, sondern nur

---

1) Es sei nur an das herrliche Bild erinnert: Wenn es nun gar so gut als ausgemacht wäre, daß das große langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt, nur durch kleinere schnellere Räder in Bewegung gesetzt würde, deren jedes sein Einzelnes eben dahin liefert. (Erzh. d. M. §. 92.)

2) Die Erziehung des Menschengeschlechts (Lessings Werke v. Lachm. B. X. p. 308.) Ueber diese Schrift ist das oben p. 165 angeführte Werk Guhrauer's zu vergleichen.

deren eigenes Weſen ihnen klar macht und entwickelt. Das muß aber in einer beſtimmten Ordnung geſchehen, die von dem göttlichen Pädagogen geſetzt iſt. So erhalten wir folgende Potenzen des geſchichtlichen Proceſſes: auf der einen Seite die Vorſehung Gottes, welcher ſeine Menſchheit durch die Offenbarung zur Wirklichkeit der Vernunft erzieht, auf der andern Seite die zur Vervollkommnung berufenen menſchlichen Individuen, endlich als Vermittlung beider Seiten eine Offenbarung, welche von Gott aus und in die Menſchen eingehend, die Vollendung des Ganzen ſichert und beſchleunigt. Jenes berühmte Fragment, das Chriſtenthum der Vernunft, welches man nicht Anſtand zu nehmen braucht, als den Keimpunct der ganzen neueſten theologiſchen Speculation zu bezeichnen, giebt noch nähern Aufſchluß darüber, wie Leſſing ſich das Verhältniß dieſer Potenzen und damit zugleich den Inhalt der Offenbarung deutlich zu machen ſuchte[1]). Gott als das

1) Die hier folgenden Gedanken Leſſing's ſcheinen gleichfalls an Leibniz angeknüpft zu ſein, der ſich (Feller, Otium Hannoveranum. Lipsiae. 1718.) über die Dreieinigkeitslehre folgendermaßen ausläßt, S. 14: Il faut avouer, qu'il n'y a aucun exemple dans la nature, qui réponde assez à cette notion des (trois différentes) personnes divines. Mais il n'est point nécessaire qu'on en puisse trouver, et il suffit que ce qu'on en vient de dire, n'implique aucune contradiction ni absurdité. La substance divine a sans doute des privilèges, qui passent toutes les autres substances. Cependant comme nous ne connaissons pas assez toute la nature, nous ne pouvons pas assurer non plus qu'il n'y a et qu'il n'y peut avoir aucune substance absolue, qui en contienne plusieurs respectives.

Cependant pour rendre ces notions plus aisées par quelque chose d'approchant, je ne trouve rien dans les créatures de plus propre à illustrer ce sujet, que la *réflexion des esprits* lorsqu'un même esprit est son propre objet immédiat et agit sur soi même en pensant à soi même et à ce qu'il fait. Car le redoublement donne un image ou ombre de deux substances respectives dans une même substance absolue, savoir de celle qui entend et de celle qui est entendue; l'un et l'autre de ces êtres est substantiel, l'un et l'autre est un concret individu et ils diffèrent par des rélations mutuelles, mais

vollkommenſte Weſen iſt von Ewigkeit her mit der Betrachtung ſeiner ſelbſt, als des Vollkommenſten, beſchäftigt geweſen. Dieſe muß, da bei ihm Denken und Schaffen zugleich ſind, als eine Schöpfung gefaßt werden. Gott kann ſich nur auf zweierlei Art denken; entweder er denkt alle ſeine Vollkommenheiten auf einmal und ſich als den Inbegriff derſelben, oder er denkt ſeine Vollkommenheiten getheilt, eine von der andern abgeſondert und jede von ſich ſelbſt nach Graden abgetheilt. Im erſteren Falle, wo Gott ſich auf abſolute Weiſe denkt, ſchafft er ein ihm gleiches Gegenbild oder Abbild, welches die Schrift den Sohn nennt. Dieß muß wiederum durch ein vollkommnes, d. h. abſolutes und perſönliches Band, den heiligen Geiſt genannt, mit ihm vereinigt werden, ſo daß hier die Idee der Dreieinigkeit aus dem natürlichen Denken entſpringt. Denkt Gott ſich dagegen zertheilt, auf endliche oder viele Weiſe, ſo ſchafft er Weſen, von denen jedes etwas von ſeiner Vollkommenheit hat. Dieſe Weſen werden zuſammengenommen die Welt genannt[1]). Die vollkommenſte

---

ils ne font qu'une seule et même une substance individuelle absolue. Je n'ose pourtant pas porter la comparaison assez loin etc. — C'est assez que ce redoublement est comme une trace des personalités divines. Cependant la S. Ecriture appellant le Fils, Verbe ou λόγος c'est à dire verbe mental, parait nous donner à entendre que rien n'est plus propre à nous éclaircir ces choses que l'analogie des opérations mentales. C'est aussi pour cela que les Pères ont rapporté la volonté au S. Esprit, comme ils ont rapporté l'entendement au Fils et la puissance au Père, en distinguant le pouvoir, le savoir et le vouloir, ou bien le Père, le Verbe et l'Amour.

1) Dieſer Paſſus erinnert ſtark an Spinoza. Wer muß nicht dabei an Eth. I. prop. XVI. denken? Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis, hoc est, omnia, quae sub intellectum divinum cadere possunt, sequi debent. Wozu es in der Dem. heißt: Cum divina natura infinita absolute attributa (Leſſing's Vollkommenheiten) habeat, quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit, ex eiusdem ergo necessitate infinita infinitis modis, h. e. omnia, quae sub intellectum divinum cadere possunt, necessario sequi debent. Spinoza

gottgemäße Art, ſeine Vollkommenheiten zertheilt zu denken, iſt diejenige, wenn man ſie nach unendlichen Graden des Mehreren oder Wenigeren, welche ſo aufeinander folgen, daß nirgends ein Sprung oder eine Lücke zwiſchen ihnen iſt, zertheilt denkt. So giebt es alſo eine feſtgeordnete Stufenfolge der Weſen, von welchen die höchſten moraliſche ſind, d. h. ſolche, die ſich ihrer Vollkommenheiten bewußt ſind und das Vermögen haben, ihnen gemäß zu handeln. Dieß Vermögen, dem Geſetze ſeiner individuellen Vollkommenheit bewußt Genüge zu thun — ſo müſſen wir das hier abbrechende Fragment Leſſing's fortzudenken ſuchen, um es an die Erziehungslehre anzuknüpfen — heißt Vernunft, welche alſo der Ausdruck des göttlichen Weſens in dem Menſchlich-Endlichen iſt, die Vollkommenheit oder Ganzheit in dem Einzelnen vertritt. Haupt- und Grundinhalt der Vernunft wird daher das Bewußtſein des Ganzen und Vollkommenen, d. h. des Göttlichen ſein, an dem wiederum Haupt- und Grundbeſtimmung die Einzigkeit iſt. Jede Alteration des Bewußtſeins der Einzigkeit Gottes (der Abſolutheit des Abſoluten) gefährdet alſo den Inhalt der Vernunft und damit die fortſchreitende Entwicklung derſelben, die das Ausdenken der göttlichen Vollkommenheit von einem beſtimmten Puncte aus iſt. Tritt eine ſolche Kriſe der Vernunft ein, wodurch alſo Gott an ſich ſeinen endlichen Vollkommenheiten, den Menſchen gewiſſermaßen entzogen wird, ſo muß er, um ſich in ſeinem abſoluten Weſen zu behaupten, der ſich ſelbſt überlaſſenen, ſtrauchelnden Vernunft zu Hülfe eilen und das Bewußtſein ſeiner Abſolutheit in ihr herſtellen. Dieß geſchieht durch die Offenbarung, welche aber, weil ſie ins Endliche eingeht, ſelbſt den Character der Endlichkeit, mithin den der Entwicklung anziehen muß. Wie

---

hat aber weder die individuelle Selbſtändigkeit der Einzelſchöpfungen anerkannt, noch das abſolute ſich Selbſtdenken Gottes als Dreieinigkeit gefaßt. Beides thut Leſſing, indem er ſeine Metaphyſik an das chriſtliche Dogma, ſeine Pſychologie an Leibniz anknüpft.

wird man nun diese Entwicklung der aufs neue in das menschliche Bewußtsein tretenden erziehenden Gotteskraft zu denken haben? Offenbar so, daß sie dem eigentlichen Inhalt nach vernünftig, d. h. göttlich, der Form nach aber dem jeweiligen Zustande der Menschheit angemessen sei. Die Vernunft muß in der Offenbarung gewissermaßen auf fremde Weise, nicht in der Weise der freien Erkenntniß, sondern des gebotenen Glaubens auftreten[1]). Und zwar giebt es stufenweise eine doppelte Art, wie die Menschheit durch den Glauben an die Offenbarung die ihr eigene Vernunft actuell besitzen lernt. Entweder steht das menschliche Wesen noch auf einer so tiefen Stufe, daß der Offenbarungsglaube an die irdische Endlichkeit anknüpfen muß, um ihn überhaupt einzugehen; oder sie ist schon so weit gebildet, daß er an die Ewigkeit des menschlichen Wesens gerichtet sein kann. Beide Stufen sind aber nur Vorstufen, die bloß den Gang der Erziehung darstellen: das Resultat der Erziehung liegt über diese Mittel hinaus. Es ist der Besitz der Vernunft in ihrer Freiheit und Selbständigkeit. So erhalten wir also drei Perioden der historischen Entwicklung, je nachdem das sinnliche Dasein noch den Glauben bedingt, oder der Glaube überhaupt noch als Autorität der Vernunft gegenübertritt, oder endlich diese selbst an und für sich genommen herrscht. Die erste dieser Perioden ist die Zeit des Judenthums; die zweite die des Christenthums als einer geglaubten Offenbarung; die letzte endlich die Zeit des neuen ewigen Evangeliums oder der vollkommenen Selbstherrschaft der Vernunft. Gott erwählte also zuerst das verwildertste, der Vernunft am meisten entfremdete Volk, um

1) Auch dieß erinnert stark an Spinoza's: Quippe omnes *absolute obedire* possunt et non nisi paucissimi sunt, si cum toto genere humano comparentur, qui virtutis habitum (den Zweck der Religion) *ex solo rationis ductu acquirunt* adeoque nisi hoc scripturae testimonium (daß der Glaube selig mache) haberemus, de omnium fere salute dubitaremus. Tract. theol. polit. p. 359 ed. Paulus.

mit ihm den Weg der Offenbarung ganz von vorn an gehen zu können. Dieß sind die Juden, welche wie sie das Kindesalter der Menschheit repräsentiren, so auch nur durch sinnliche Strafen und Belohnungen zu erziehen waren. Noch konnte Gott, wie Lessing sich ausdrückt, seinem auserwählten Volke keine andere Religion, kein anderes Gesetz geben, als eines, durch dessen Beobachtung oder Nichtbeobachtung es hier auf Erden glücklich oder unglücklich zu werden hoffte oder fürchtete. War der Inhalt der diesem Volke geoffenbarten Lehre vornehmlich die Einzigkeit des göttlichen Wesens, so konnte es auch diese nur allmählich verstehen lernen, während die Unsterblichkeit der Seele als etwas seiner Fassungskraft zu Hohes kaum angedeutet wurde. Aber diese, wenn gleich unvollkommene Offenbarung machte das jüdische Volk, dessen äußere Schicksale auch dem Erziehungsplane Gottes dienen mußten, zu einem zweiten großen Schritte reif[1]). Nachdem es die Idee des reinen, unendlichen Gottes nur erst recht gefaßt und daran die Nichtigkeit des Irdischen erkannt hatte, nachdem es in der Ausübung seiner Vernunft so weit gekommen war, zeitliche Belohnungen und Strafen, die es bisher geleitet hatten, nicht mehr als würdige Beweggründe seines Handelns anzuerkennen, mußte es vorbereitet genug sein, nun auch die Ewigkeit des menschlichen Wesens als geoffenbarte Wahrheit zu vernehmen und dieser gemäß sein sittliches Verhalten einzurichten. Dieses Moment ist das Eintreten des Christenthums, von dem, wie Lessing sich ausdrückt, ein neuer Richtungsstoß für die menschliche Vernunft ausge-

1) Lessing weiß dem möglichen Einwurf gegen seine Lehre, daß doch andere Völker des Alterthums auf einer höheren Stufe der Cultur sich befunden hätten und also dem Ziele der Vollendung näher gekommen wären, geschickt dadurch zu begegnen, daß er sie „für glücklicher organisirte Kinder der Natur" erklärt, die zwar für eine Weile das Kind der Erziehung mit seinem langsamen aber sichern Schritt überflügeln dürfen, aber wenn sie einmal von ihm eingeholt sind, nie wieder ihm zuvorkommen. Erz. des M. §. 20. 21. (Lachm. Bd. X. S. 312.)

gangen ist. War das alte Testament das erste Elementarbuch der Menschheit, so ist das neue Testament sein zweites, von dem aber zu erwarten ist, daß es gleich dem ersten antiquirt werden wird — aber nicht wieder durch eine neue Offenbarung, sondern durch die Reife der Ueberzeugung und Vernunft selbst. Die christliche Lehre hält uns als geoffenbarte Wahrheit dasjenige vor, was übrigens nichts weiter als Inhalt unserer eigenen Vernunft ist: sie zeigt uns das Facit der Rechnung, zu dem wir durch die Arbeit unseres Denkens kommen sollen, noch ehe die Vernunft diese ihre Aufgabe gelöst hat, um uns die Lösung derselben dadurch zu erleichtern. Das Christenthum verheißt nun zwar nicht sinnliche Belohnungen und Strafen, aber es verheißt doch noch Belohnungen und Strafen überhaupt; es lehrt die Tugend wegen ihrer ewigen glückseligen Folgen lieben. Daran zeigt sich denn, daß die orthodoxe Fassung desselben den letzten, höchsten Forderungen der Vernunft nicht entspricht: wir müssen dahin gelangen, die Tugend nicht um ihrer Folgen willen, sondern um ihrer selbst willen zu lieben [1]). Das Christenthum kann daher pädagogische Anstalt sein, es trägt einen gymnastischen Character, um uns zu einer noch über es selbst hinausgehenden Aufklärung gelangen zu lassen und diejenige Reinigkeit des Herzens hervorzubringen, welche uns die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben fähig macht. Der welthistorische Proceß erscheint demgemäß zugleich als ein metaphysischer und moralischer, wobei der Glaube, welcher um der Entwicklung durch Offenbarung willen nothwendig ist, allmählich sich in Vernunfterkenntniß verwandelt, während in gleicher Weise die Sittlichkeit, welche zuerst mit sinnlichen Mitteln geboten, dann überhaupt noch geboten erscheint, zur freigewollten geworden ist. Die Geschichte würde also nach Lessing zu den

1) Dieß ist der andere der oben angedeuteten Puncte, in denen Lessing sich an Spinoza hält. Man vergl. Sp. Eth. V., die letzte Propositition: Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus.

finiren sein als eine durch die göttliche Vorsehung mittels der Offenbarung geleitete Erziehung der menschlichen Vernunft, deren Ausbildung zur Freiheit und Selbständigkeit die Bedingung der wahrhaften Vollendung menschlichen Denkens und Handelns ist.

Man sieht, wie weit Lessing davon entfernt ist, eine abstracte Vernünftigkeit oder Humanität als das Ziel der Geschichte anzunehmen: die Ausbildung der Persönlichkeit bleibt ihm vielmehr der eigentliche Gesichtspunct. Das Erdenleben jedes Menschen ist eine Stufe seines unendlichen Daseins, welche ihn weiterfördert, und hat deswegen ihre relative Wahrheit, aber auch Unwahrheit. Jeder geht einem durch seine Individualität ihm bestimmten Ziele zu, wobei es denkbar ist, daß dieselben Seelen zu verschiedenen Zeiten wiedererscheinen, um z. B. wenn sie die Stufe des Judenthums durchgemacht haben, nun als Christen gereift zu werden [1]). Dieses Ineinander des Individuellen und Allgemeinen, der die Menschen reifenden göttlichen Offenbarung und der durch sie zu reifenden menschlichen Vernunft ist die Arbeit der Weltgeschichte, welche sich schrittweise zu immer höherer Harmonie des Ganzen durch alles Einzelne verklärt.

Schlußbemerkung über Lessing.

Es könnte zwar scheinen, daß Lessing durch seinen gegen die leibnizische Ansicht erweiterten Gesichtskreis wieder in den Rationalismus, der ja seine Zeit fast ausschließlich beherrschte, zurückgesunken sei, wie wenn er etwa die Dreieinigkeit apriori zu construiren unternimmt, und überhaupt von der positiven Religion als geoffenbarter sagt: „sie gäbe dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft,

1) Ueber diesen Gedanken der allmählich fortschreitenden Entwickelung der Individuen handelt besonders Lessing's Schrift: „Leibniz von den ewigen Strafen". Man vergl. hierüber Guhrauer's „Lessings Erziehung des Menschengeschlechts" p. 136—148.

ſich ſelbſt überlaſſen, nicht auch kommen würde.“ Aber ſo ſehr ſich dieß auch dem dogmatiſchen Rationalismus nähert, ſo haben wir doch immer zweierlei dagegen in die Wagſchale zu legen, zuerſt formell, daß er ſeine Arbeit ſtets nur für einen Verſuch, eine Art Progymnasma ausgiebt, alſo der apriori conſtruirenden Vernunft nicht unbedingt traut, wie der conſequente Rationalismus thun muß, ſo dann aber, daß er die Geſchichte, alſo das Factiſche, ſelbſt zum Gegenſtande der Speculation macht[1]). Dadurch iſt er entſchieden über den Kreis des Rationalismus hinausgeſchritten[2]), welches ſich denn auch ergiebt, wenn man ſeine Ideen mit denen Kant's über denſelben Gegenſtand vergleicht. Kant deutet in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ in der That die chriſtlichen Dogmen rationaliſtiſch um; Leſſing geht dagegen auf den eigenthümlichen Inhalt der Dogmen ein, welchen er nicht wegdeutet, ſondern zu begreifen ſucht. Eine andere Frage iſt freilich, ob und wie weit ihm dieß ſein Vorhaben gelungen ſei. Leſſing erblickt in Jeſu Chriſto einen (prophetiſchen) Pädagogen, nicht einen (hoheprieſterlichen) Mittler und menſchgewordenen Gott: es iſt nicht er-

1) Er blieb alſo gleich Leibniz bei der Analyſe ſtehen, und liebte, faſt ſtets polemiſch, ſeine Unterſuchungen an einen beſtimmten Fall, an ein gegebenes Verhältniß, kurz an das Concrete anzuknüpfen, um ſich von da aus zum Allgemeinen und zum Geſetze zu erheben. Daher ſein berühmtes Wort, daß der immer rege Trieb nach Wahrheit, die aufrichtige Mühe, die er anwende, hinter die Wahrheit zu kommen, den Werth des Menſchen mache, nicht aber die Wahrheit, in deren Beſitz ein Menſch iſt oder zu ſein vermeint.

2) Wiederum iſt es Schelling, welcher, wie die Bedeutung Leibnizens, ſo die Leſſings für den großen Gang der Wiſſenſchaft zuerſt erkannt und ausgeſprochen hat in den „Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums“ p. 184. Bekanntlich hat ſchon Leſſing in der Schrift, Erziehung des Menſchengeſchlechts, die philoſophiſche Bedeutung dieſer Lehre — von der Dreieinigkeit — zu enthüllen geſucht, und was er darüber geſagt hat, iſt vielleicht das Speculativſte, was er überhaupt geſchrieben.

sichtlich, wie er sich eigentlich die Brücke dachte von dem dreieinigen Gott zu dem sich in Christo offenbarenden. Und dieß ist darum unersichtlich, weil er sich über den Sündenfall und die Erbsünde, worauf sich die ganze Lehre von der Erlösung stützen muß, nur sehr allgemein ausspricht: „Wenn auch der erste Mensch mit einem Begriffe von einem Einigen Gotte sofort ausgestattet wurde, so konnte doch dieser mitgetheilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen [1])." Wir sind nicht berechtigt anzunehmen, daß Lessing dieses Unlauterwerden für nothwendig ansah in dem Sinne, daß dabei alle Freiheit wegfiele [2]) — in welchem Falle er der Revelationstheorie untreu geworden wäre — aber er sagt auch nirgends bestimmt das Gegentheil. Es ist hier eine Lücke in seiner Darstellung, welche durch die oben versuchte Ausfüllung nur um den allgemeinen Zusammenhang zu erhalten, verdeckt wurde. Lessing faßte den Begriff der Offenbarung mehr nach der Seite dessen, was und wozu offenbart werden soll, als nach der Seite dessen, der offenbart und durch den offenbart wird. Wenn es daher §. 59 heißt: „Ob wir noch jetzt diese Wiederbelebung (Christi), diese Wunder beweisen können, das lasse ich dahin gestellt sein. So wie ich es dahin gestellt sein lasse, wer die Person dieses Christus gewesen. Alles das kann damals zur Annehmung seiner Lehre wichtig gewesen sein; jetzt ist es zur Erkennung der Wahrheit dieser Lehre so wichtig nicht mehr," — so glaubt man wohl daraus schließen zu dürfen, daß Lessing die Annahme der Göttlichkeit Christi für nicht nothwendig gehalten habe, um ein guter Christ zu sein, — wie er denn in einem Fragment sehr scharf die christliche Religion und die Religion Christi unterscheidet — aber wer kann entscheiden, ob dieß mehr auf die ratio-

1) Erziehung des Menschengeschlechts §. 6.

2) Ueber Lessing's elentheriologische Ansichten giebt das Buch von Schwarz (p. 79—81) das Wesentliche.

naliſtiſch geſtimmten Leſer berechnet war, als aus ſeiner Seele geſchrieben[1])? Derſelbe Mann, welcher im „Enthuſiasmus der reinen Vernunft" Nathan den Weiſen dichtete, hat das „Teſtament Johannis" wie ein eigenes, letztes und höchſtes Vermächtniß an die Zukunft gerichtet. Die Hauptſache für uns liegt immer darin, daß Leſſing die hiſtoriſche Bedeutung des Chriſtenthums überhaupt anerkannte, ganz abgeſehen von der Frage nach der Göttlichkeit Chriſti, daß er alſo die hiſtoriſche Thatſache ſelbſt als wiſſenſchaftlich zu behandelndes Problem und als ſpeculatives Moment faßt. Grade darin liegt die Ueberwindung des abſtracten Rationalismus und die Anbahnung einer wirklichen Philoſophie, d. h. einer Philoſophie des Wirklichen, ohne daß der Vernunft das Allergeringſte vergeben würde; es wurde dadurch ein neuer, äußerſt fruchtbarer Geſichtspunct aufgeſtellt, auf den die ſpeculative Wiſſenſchaft des 19. Jahrhunderts je länger deſto mehr eingegangen iſt.

1) Die bekannten ſtarken Aeußerungen Leſſing's in einem Briefe an Moſes Mendelsſohn vom Jahre 1771 beziehen ſich keineswegs auf das Chriſtenthum ſelbſt, ſondern auf die geſpreizte Dogmatik der lutheriſchen Theologen, die, wie jedes Lehrgebäude, welches ſich als ausſchließliche Wahrheit aufpflanzte, Leſſing gründlich verhaßt war.

Zweiter Theil.

Die Hauptmomente der zweiten Periode der neuern Philoſophie.

Vorbemerkung.

Zunächſt freilich ſchien ein Rückſchlag zu erfolgen. Die menſchliche Vernunft iſt nicht in einer ſtets und ohne Aufenthalt regelmäßig aufſteigenden Entwicklung begriffen: am wenigſten in der Speculation. Gleichſam um ſich wieder zu beſinnen, um ſich der Eigenthümlichkeit und des Werths einer neuen Entdeckung zu verſichern, macht ſie wohl eine ſcheinbar rückgängige Bewegung, aber im Grunde doch ſchon durch das neue Princip getragen, bereitet ſie ſich nur zu einem um ſo entſchiedeneren Fortſchritt vor. Solche ſcheinbar und äußerlich genommen nur als Rückſchlag zu betrachtende Stellung nahm die Speculation während der bisherigen Zeit des 19. Jahrhunderts ein, als deren Coryphäen vor allen Schelling und Hegel hervorgehoben werden müſſen. Beide (mit ihren Anhängern kann man ſie als ſchwäbiſche Schule bezeichnen) laſſen ſich dadurch characteriſiren, daß ſie eine Syntheſe der leibniz-leſſing'ſchen Richtung mit dem ſpinoziſch-kantiſchen Rationalismus darſtellen. Sie verlaſſen das eigentliche Problem, das durch Leibniz und Leſſing in die Wiſſenſchaft geworfen iſt, nicht, verſuchen aber die Löſung deſſelben faſt nur mit Mitteln eines überwundenen Standpuncts. Dadurch gewinnt die ſchwäbiſche Philoſophie das Anſehen eines Syncretismus, in welchem ſpinoziſche und kantiſch-fichteſche Elemente, ja ſelbſt J. Böhme's tiefſinnige Phantaſien mitwirken.

Man verſucht alſo an der Hand des wahren Princips vorwärts zu kommen und kommt auch vorwärts, aber da in der Form der Rationalismus prävalirt, ſo geht die ſchwäbiſche Schule an dieſem Gegenſatz doch zu Grunde. Und wenn ſich dieſer Richtung Schelling's und Hegel's gegenüber eine andere zeigt, die dem Empirismus analog, wenn auch mit ihm nicht identiſch iſt, ſo erſcheint demnach im 19. Jahrhundert wieder der alte, oben dargeſtellte Gegenſatz des aprioriſchen und des erfahrungsmäßigen Denkens, welcher die ganze vorhergehende Periode faſt ausſchließlich beherrſcht hatte, in noch immer unausgeglichener Spannung wirkſam.

Zunächſt ſcheinen Leibniz und Leſſing gegen Kant in den Hintergrund zu treten, deſſen Critik der reinen Vernunft die größte philoſophiſche Bewegung hervorgerufen und den Zug des Rationalismus ſo verſtärkt hat, daß er durch Fichte's begeiſternde Lehre und Perſönlichkeit ins 19. Jahrhundert herübergetragen, noch immer wenigſtens die allgemeine Form der Speculation bildet. In der Tiefe hat gleichwohl das neue Princip ſeine Wirkſamkeit bereits begonnen. Denn mit den beiden Sätzen, „die Natur iſt vernünftig" und „die Geſchichte iſt vernünftig", alſo ſind beide recht eigentlich Gegenſtand der Philoſophie, hat allerdings Schelling ſich der leibniz-leſſing'ſchen Denkweiſe angeſchloſſen, und die Speculation aus der Enge des abſtracten Rationalismus Kant's und des ſubjectiven Idealismus Fichte's hinausgeführt: aber dem ſtürmiſchen, romantiſchen Character der Zeit gemäß, in welche dieſe Aufforderung traf, ging die von ihm angebahnte naturphiloſophiſche und geſchichtsphiloſophiſche Richtung einerſeits mehr ins Breite und Aeußerliche, andererſeits verharrte ſie doch wieder bei den Mitteln und dem Conſtructionsverfahren des Rationalismus. Solch ein „Gebäude der Speculation" nunmehr freilich in der Weiſe einer dialectiſchen Selbſtentwicklung der Idee im größten Maßſtabe aufgeführt zu haben, iſt Hegel's Werk. Er konnte damit weder dem Grundgedanken des Rationalismus ganz treu bleiben, noch auch wieder eine

wahrhafte Philoſophie der Geſchichte zu Stande bringen, aber er vertritt grade dadurch den eigentlichen Standpunct dieſer ſyncretiſtiſchen Stufe des Denkens in der faßbarſten Form. Denn er allein war es, der dem großen Grundzuge der Schelling'ſchen Philoſophie einen rechten, vollen Ausdruck gab [1]; da auch Schleiermacher, ſo ſcharf er die Begriffe faßt und ſo fruchtbar er auch in dem ſonſt vernachläſſigten Gebiete der Ethik wirkte, in der letzten Begründung über ein ganz abſtractes, von Hegel ſofort antiquirtes Identitätsſchema nicht hinauskam [2]. Dieſer Grundzug der Schelling'ſchen Speculation war aber in der That der leibniz-leſſing'ſche Gedanke, die Idee als Entwicklung oder als Proceß zu faſſen, wodurch eben ein neues und eigenthümliches Verhältniß zwiſchen Speculation und Geſchichte angebahnt wurde. Man verzichtete auf den ganz abſtracten Apriorismus Kant's und nahm Elemente in die Vernunftwiſſenſchaft auf, die bisher, wenn nicht als unvernünftig, ſo doch als außervernünftig, als ausſchließliches Eigenthum der ſogenannten Erfahrungswiſſenſchaften gegolten hatten. Was man im Mittelalter naiverweiſe behauptet und in ſeiner Art auch durchgeführt hatte, die Aufnahme aller göttlichen und menſchlichen Dinge in die Philoſophie, das tritt hier bewußtermaßen von Neuem auf. Dieſen

1) Die Zucht des Denkens in einer geiſtig diſſoluten Zeit, die Arbeit der Wiſſenſchaft in einer Periode genialer Genußſucht wieder in ihr Recht geführt zu haben — das iſt nicht das geringſte Verdienſt Hegel's, und vornehmlich war es dieſe Energie des Denkens, die Unwiderſtehlichkeit ſeiner logiſchen Kraft, welche ihm die Gewalt gab über ſeine Zeit (Schwarz, Zur Geſchichte der neueſten Theologie. Leipzig, 1856 p. 19).

2) Die beiden hierher einſchlagenden Darſtellungen ſeiner höchſten Principien finden ſich in der Dialectik und Ethik. Aeußerlich zwar von einander verſchieden, laufen ſie doch weſentlich immer auf denſelben Grundgedanken eines Gegenſatzes von Ideal und Real hinaus, der ein Erbſtück der frühern Schellingſchen Stufe, als die äußerſte Grenze der ſchleiermacherſchen Speculation betrachtet werden kann, und von ihm ebenſowenig begründet wird, wie von Spinoza der Gegenſatz von Denken und Ausdehnung als Attributen der Subſtanz.

von Schelling wiedererneuerten Adel der Natur und Geſchichte will nun Hegel durch den Zauber der Methode beglaubigen, welche, da es noch immer auf vorausſetzungsloſes Denken ankam, die Transſubſtantiation des Empiriſch-Aufgenommenen (der Natur und Geſchichte) in Rein-Vernünftiges zu leiſten hatte. Hegel's Dialectik, welche die ſyſtematiſche Conſtruction des Ueberhaupt-Wißbaren als Inhalts der reinen Vernunft vollbringen will, bildet darum das hauptſächlichſte Intereſſe dieſer Richtung: ſie vertritt bei ihm recht eigentlich das philoſophiſche Moment. Nachdem der dogmatiſche Rationalismus Spinoza's durch den critiſchen Rationalismus Kant's vernichtet war und auch dieſer ſich als unhaltbar erwieſen hatte, iſt ſeine Wiedererneuerung nur noch in dialectiſcher Form möglich. Aber auch dieſe geht am Widerſpruch von Form und Inhalt zu Grunde. Jedoch grade mittels jener angemaßten, ſeinem Weſen urſprünglich fremden Dialectik entfaltete der Rationalismus wie im Sterben noch einmal ſeine ganze Kraft: nur Herbart ſtemmte ſich gegen dieſen Strom, deſſen hinreißender Wucht Widerſtand geleiſtet zu haben, ſein Hauptverdienſt iſt. Er verſuchte, unaufhörlich Spinoza bekämpfend, aus den Elementen des Kantiſchen Syſtems einen an die erſten Thatſachen des Bewußtſeins anknüpfenden Realismus zu gewinnen. Seine Philoſophie iſt als die Frucht eines nothwendigen Gegenſatzes gegen den rationaliſtiſchen Apriorismus anzuſehen, den die ſchwäbiſche Schule wiederbelebte. An den eigentlichen Mittelpunct der Speculation, die Idee Gottes, kam Herbart eigentlich gar nicht; Philoſophie der Geſchichte iſt bei ſeinen Principien vollends eine Unmöglichkeit. Es liegt demnach die Bedeutſamkeit dieſes Syſtems, deſſen metaphyſiſche Grundlagen ſich übrigens als unhaltbar erweiſen[1]), auf der Seite der Empiriſtik, namentlich im Gebiete der Pſy-

1) In dieſer Hinſicht ſei nur an Trendelenburgs zwei Abhandlungen aus den Monatsberichten der Königl. Preuß. Akademie (1853 u. 1855) erinnert, deren erſte in den zweiten Band der Hiſtoriſchen Beiträge zur Philoſophie, Berlin, 1855, wieder aufgenommen worden iſt.

chologie, wo Herbart und seine Schüler Erhebliches leisteten, aber es fällt außerhalb des großen Zuges der Speculation. Darum darf von Herbart, bei aller Hochachtung vor seiner Klarheit, seinem Scharfsinne und der männlichen Gradheit seines besonnenen Protestes, hier wohl abgesehen werden, um so eher, da er auch dem Probleme der Freiheit keine neue, maßgebende Seite abzugewinnen wußte.

So bleiben für unsere Betrachtung nur Schelling und Hegel übrig, die nach dem eben Bemerkten in doppelter Weise aufzufassen sein werden, zuerst als Fortbildner des Rationalismus, dann aber auch als Verarbeiter der lessing'schen Anfänge einer Philosophie der Geschichte, welche bei Schelling je später desto mehr durchdringt. Beides muß wesentlich auseinander gehalten werden, da sie in letzterer Hinsicht die Entwicklung der speculativen Wissenschaft weiter gefördert haben; in erster Beziehung aber freilich nur als die letzten Ausläufer des Rationalismus gelten können. Ihre Philosophie als Thatsache betrachtet[1]), wird zurückgewiesen werden müssen, aber sie enthält gleichwohl die wesentlichen Grundgedanken der neuen Form der Speculation, deren Tradition sie allein erhielten. In der schwäbischen Schule gewinnt der philosophische Rationalismus die letzte, ihm überhaupt noch mögliche Form; ja er lebt darin eigentlich nicht mehr durch sich selbst, sondern durch die Mittel des ihn überwindenden Princips, welches das eigentliche Moment des Fortschritts bildet.

I. Schelling.

Die Enge des critischen Idealismus Fichte's, den wir oben[2]) zu characterisiren versucht haben, vermochte nicht, den speculirenden Geist auf lange zu fesseln. Fichte hatte zwar

1) Begreiflicherweise kann das Gesagte sich nicht auf Schelling's neuestes System, dessen Haupttheil noch erwartet wird, beziehen.

2) Siehe S. 103—113.

das Objective, das Kant'ſche „Ding an ſich" nicht ganz von ſich gewieſen, aber es doch nur für ein Product des Ich's erklärt, womit dem Bewußtſein der Wirklichkeit noch immer nicht Genüge geſchehen war. Schelling war es, der ihm Genüge leiſtete, indem er, ohne den Idealismus in ſeinem Rechte (wie er ſich's dachte) ſchmälern zu wollen, der Natur — dem Inbegriff des Realen — auch zu ihrem Rechte in der Wiſſenſchaft verhalf. Um dieß zu können, da doch der Philoſophie der Character der reinen Vernünftigkeit erhalten werden mußte, war es ihm nothwendig, die Natur ſelbſt als vernünftig und geiſtig anzuerkennen. So giebt es, der Lehre Schelling's zufolge, wie er ſie in der Einleitung zum Syſtem des transcendentalen Idealismus aufſtellt, ſowohl eine Entwicklung der Wiſſenſchaft aus dem Subjectiven, deſſen Inbegriff das Selbſtbewußtſein iſt, als auch eine umgekehrt fortſchreitende aus dem Gedanken des Objectiven, deſſen Inbegriff Natur heißt. Aber worauf es ihm zumeiſt ankommt, iſt die innere Identität beider, welche zu begreifen und nachzuweiſen ihm die eigentliche Aufgabe der Philoſophie ausmacht. Denn es giebt, ſo ſagt Schelling, keine Philoſophie als vom Standpunct des Abſoluten, welches als abſolute Vernunft die totale Indifferenz des Subjectiven (Idealen) und Objectiven (Realen) iſt. Außer dieſer giebt es nichts, da nichts an ſich betrachtet endlich iſt; das Abſolute iſt das allein Seiende [1]). Und damit wir gar nicht zweifelhaft ſeien, daß dieſe von Schelling vorausgeſtellte Identität des Idealen und Realen eine Erneuerung des Spinozismus ſei, ſo hat er dieß ausdrücklich erklärt [2]). Darüber vergaß er aber doch nicht die neue von Kant geſtellte und von Fichte ausgeſprochene Aufgabe der Speculation, die Begründung der Eleutheriologie; und wenn Fichte geſagt hatte, daß die ganze Philoſophie nichts ſei als

1) Darſtellung meines Syſtems der Philoſophie. Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, herausg. v. Schelling. II. Bd. 2 Heft.

2) Ebendaſelbſt S. XIII.

eine Analyse des Begriffs der Freiheit, so kann man von Schelling behaupten, daß sein ganzes Philosophiren nur ein fortgesetztes Bestreben ist, die Idee der Freiheit mitten im Spinozismus aus dem Standpunct des Absoluten heraus zu fassen und aufzuklären. Mit andern Worten: er wandte das alte von Lessing gutgeheißene und von Kant verworfene System in immer neuer Form auf die neu gestellte Aufgabe des Denkens an.

Da drängt sich nun vor allem die Frage auf, wie nach der durch Kant herbeigeführten idealistischen Erhebung des Bewußtseins die Rückkehr zu einem dogmatischen Systeme überhaupt möglich war. Die Antwort liegt schon in dem oben Angedeuteten. Kant und Fichte hatten den Pol des Selbstbewußtseins zu einseitig hervorgehoben und waren deswegen nicht im Stande gewesen, der Idee des Absoluten ihr volles Recht widerfahren zu lassen. Grade durch sie kam erst eine Seite der spinozischen Lehre zu Tage, welche man bisher weniger beachtet hatte und deren Gewicht sich nun unendlich fühlbar machte. Wie sie eine theoretische und practische Vernunft unterscheiden, so war ihnen auch das System der Philosophie überhaupt in eine theoretische und practische Wissenschaft zerfallen, deren jede von einem besondern Princip ausging. Dieses nun fiel namentlich in der sogenannten Moralphilosophie sehr unzureichend aus; es reducirte sich, wie wir sahen, dem formellen Character des Ganzen gemäß auf den Pflichtbegriff. Und zwar ward die Pflicht wiederum nicht dem Inhalt, sondern der leeren Form nach aufgefaßt. Wie willkommen mußte da nicht die Idee des Absoluten sein, welches, indem es Gegenstand oder doch Zielpunct der Theorie ist, in der Ethik zugleich zum höchsten Gut erklärt wird! Also das Bewußtsein der Sittlichkeit, welches so unbefriedigt vom transcendentalen Idealismus hinweggegangen war, suchte im Rückfall zum Spinozismus wieder eine höhere Befriedigung[1]),

1) Sehr characteristisch für diesen Durchbruch, dessen ethische Seite

und proclamirte wie im Taumel eines wiedergewonnenen Glücks das Absolute als Gegenstand der Speculation und des sittlichen Strebens, beides in Eins fassend [1]). So schien die höchste Einheit des Bewußtseins mit sich selbst verbürgt zu sein; man war gewissermaßen zu der hohen Anschauung des göttlichen Plato zurückgekehrt, der in der Idee des Guten den eigentlichen Gegenstand der Speculation gesehen hat, die er wie Spinoza mit dem sittlichen Streben identificirt. Nun läßt aber sich ferner nicht verkennen, daß Schelling diese Idee des Absoluten in eine höhere Form erhoben hat, als wir sie bei Spinoza finden. Dieß mußte schon um deswillen geschehen, weil ja eine Deduction der Freiheit aus ihr bewerkstelligt werden sollte, während Spinoza bei der bloßen Nothwendigkeit verharrt war. Wir nehmen daher wahr, wie allmählich das Absolute bei Schelling aus einer anfangs ganz abstracten Vorstellung immer lebendiger wird, zunächst an der Hand der Philosopheme Giordano Bruno's [2]), sodann Jacob Böhmes [3]), bis endlich Persönlichkeit und Geistigkeit aus ihr geworden ist.

Es wird die unendliche Substanz des starren Systems Spinoza's zum unendlichen Subject-Object erklärt, d. h. zum absoluten Subject, welches seiner Natur nach sich objectivirt

---

man bisher ganz verkannt zu haben scheint, ist Schleiermachers Aufsatz im Schlegelschen Athenäum III, S. 291, vom Jahre 1800, welcher, beiläufig gesagt, die Keime seiner Kritik der Sittenlehre enthält.

1) Schelling's Darlegung (S. 9 u. f. w.) hebt das Unzureichende, Dualistische der Fichteschen Lehre in der schärfsten Weise hervor. Ebenso der Schluß der ersten Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums.

2) Giordano Bruno ward zuerst durch Jacobi's Buch, über die Lehre Spinoza's in Briefen (1785; zweite Ausgabe 1789), dem philosophischen Publikum wieder bekannt gemacht. Dann erhielt der schöne Dialog, über das göttliche und natürliche Princip der Dinge (1802), seinen Namen.

3) Zuerst wird J. Böhme von Schelling in der Abhandlung über die Freiheit (ges. Schriften vom Jahre 1809) ausdrücklich benutzt, nachdem Baader und die Romantiker bereits auf ihn aufmerksam gemacht hatten.

(zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden), als über alles siegreiches Subject stehen bleibt[1]). Das Hauptinteresse bildet nun bei Schelling offenbar die Frage, wie er sich die Wirksamkeit Gottes in Ansehung der Freiheit, wie er das Absolute und die menschliche Freiheit als mit einander bestehende denkt. Nun läßt sich zwar über die Beantwortung dieser Frage in letzter Instanz nicht aburtheilen, da in den bis 1812 erschienenen Schriften Schelling's immer nur einzelne und ziemlich dunkle Andeutungen darüber gegeben sind und auch das über sein nachmaliges System bis zu diesem Augenblick Bekanntgewordene keinen vollständigen Aufschluß über seine Ansicht gewährt; indessen steht soviel fest, daß er die Möglichkeit der Wesen in Gott von ihrer durch sie selbst wirklich gewordenen Existenz, einem Abfall[2]) unterscheidet. Der Mensch, so ist also seine Lehre[3]), besaß in Gott als Idee Gottes die Möglichkeit der Freiheit; er war daselbst in reiner Idealität; nun hat er sich aber durch einen Abfall, der nicht im Absoluten, sondern in ihm selbst seinen Grund hat, eine Realität gegeben,

1) Vorrede zu Victor Cousin über franz. und deutsche Philosophie von H. Beckers. Stuttgart und Tübingen, 1834. S. 13.

2) Das Absolute ist das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an sie oder an ihr Substrat, welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen. (Philosophie u. Religion. 1804.)

3) In der Uebergangsschrift vom Bruno (1802) zur Abhandlung von der Freiheit (ges. phil. Schriften I. 1809), in der eben angeführten Schrift „Philosophie und Religion" 1804.

Die in diesem Jahre erschienenen Vorlesungen Schelling's (sämmtl. Werke II. Abth. I.) dementiren obigen Standpunct keineswegs und beglaubigen Schellings fortwährende Behauptung, daß er seinem frühern Systeme trotz allem Wechsel der Form nicht untreu geworden sei, sondern es nur fortgebildet habe.

die mit seiner Idealität im Mißverhältniß steht und daher das Böse herbeiführt. Gott ist also nicht der Urheber dieser Welt, des existentgewordenen Endlichen, sondern er besaß das Endliche bei sich in seiner Unendlichkeit — das Endliche hat sich vermöge seiner Freiheit losgemacht und muß daher durch Eingehen des wahren Absoluten in die endliche Existenz, d. h. durch die Erscheinung Christi, zum Absoluten zurückgebracht werden [1]). Die Schwierigkeit ist hier, wie sich der Abfall des Endlichen aus seinem idealen Beigottsein denken lasse. Schelling antwortet: eben durch die Freiheit. Aber was ist denn, so werfen wir ein, Freiheit anderes als Nichtbeigottsein, anderes als Beisichselbstsein. Wir haben hier einen unauflöslichen Widerspruch, ähnlich wie bei Spinoza. Dieser leugnet die Möglichkeit einer Determination des Absoluten und spricht doch von Modi desselben; Schelling erklärt mit Recht das wirkliche Freisein (d. h. die freie Persönlichkeit als Quelle des Guten und Bösen) für ein Außergottsein, ein Vongottabgefallensein, und setzt doch offenbar schon die Wirklichkeit der Freiheit da voraus, wo er den Menschen von Gott sich abwenden und abfallen läßt; einmal behauptet er also, der Mensch sei frei geworden durch Abfall und das anderemal, er sei abgefallen vermöge seiner Freiheit. Mußten wir Spinoza gegenüber sagen: Es ist deinem Gott unmöglich, daß er sich besondere, so sehr du auch behauptest, daß Unendliches auf unendliche Weise aus ihm folge; so müssen wir Schelling sagen: Es ist deinem Menschen unmöglich, daß er sich von Gott absondere, so sehr du auch die Möglichkeit der Freiheit für ihn in Anspruch nimmst. Hat er die Möglichkeit des Abfalls von Gott, wie du doch annehmen mußt, so muß er auch actu frei sein; damit ist er dann aber schon wirklich in einer Absonderung von Gott gedacht; dagegen ist er bloß in der Idee und als Idee Gottes, so kann wenigstens in ihm, dem Menschen, kein Grund

1) Siehe unten S. 194.

der Besonderung und des Abfalls liegen, weil er ja eben nur in der Idee, nicht wirklich frei ist und seine — von Gott — bloß gedachte Freiheit ihm noch nicht die Möglichkeit einer That, da der Abfall doch eine Thatsache ist, gewährt. Mithin hat Schelling einmal die menschliche Freiheit als wirkliche Freiheit, die freilich auch als solche ein bloßes Vermögen, ist, zugleich aber als bloß mögliche Freiheit genommen — also mögliche Freiheit (Möglichkeit der Freiheit) und wirkliche Freiheit vertauscht. Es tritt uns damit wieder das alte Uebel des Rationalismus entgegen, daß er die bestimmte Wirklichkeit, wenn er es nöthig hat, aus einer allgemeinen Möglichkeit ableiten zu können meint, ohne doch ein Princip der Besonderung zu besitzen oder auch nur zuzulassen.

Ob Schelling diese Mißstände in seinen späteren Schriften und namentlich in seinem neuesten Systeme vermieden habe, ist wenigstens bis jetzt keineswegs ersichtlich. In der Abhandlung über die Freiheit [1]) verlegt er den Dualismus zwischen dem Absoluten und der menschlichen Freiheit nach Anleitung Jacob Böhme's in die Gottheit selbst, ohne jedoch wie sein Original thut, dabei von der Dreieinigkeitslehre als einem festen Unterbau des religiösen Glaubens auszugehen. Die Schwierigkeit des Problems ist in dieser Abhandlung wiederum nur umgangen, nicht gelöst worden. Es ist, wie Jacob Böhme dieß thut, in das göttliche Wesen selbst eine Unterscheidung hineingesetzt, die weiter nicht abgeleitet wird und abgeleitet werden kann, also als eine völlig willkürliche Hypothese zu betrachten ist, auch nicht einmal das auf eine deutliche Weise erklärt, was sie erklären soll. Schelling selbst betrachtete übrigens diese Abhandlung wieder nur als

1) S. 429 folgg. — Um von Gott geschieden zu sein, müssen sie (die Dinge) in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott nicht er selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist.

einen Uebergangspunct zu ſeinem letzten Syſteme, von dem ſich erwarten läßt, daß es eine viel durchſichtigere und allgemeingültigere Form darbietet. Nicht allein, daß der wüſte böhmeſche Begriff eines Grundes in Gott, der nicht Gott ſelbſt iſt, dem des unvordenklichen Seins Platz gemacht hat, das als eine Vorausſetzung unſeres Denkens erſt in Folge dialectiſcher Entwicklung als des fortſchreitenden Reinigungsmittels der Idee, zur perſönlichen Gottheit uns hinleitet; die Hauptſache iſt die vielbeſprochene Unterſcheidung einer negativen (rein rationalen) und einer poſitiven Philoſophie, welche erſtere die bisherige Vernunftwiſſenſchaft, alſo den Rationalismus vertritt, während die letztere als höhere Inſtanz ſich erſt auf Grund eines freien Entſchluſſes uns aufthut. Iſt dieſe „poſitive" Wiſſenſchaft ernſt gemeint, ſo hätte damit allerdings Schelling ſchließlich den Rationalismus in ſeiner Speculation überwunden, inſofern er die Vernunft nicht mehr als die alles aus ſich ſelbſt producirende, bei ihrer Eigenheit ſich ſelbſtgenügende betrachtet [1]).

Abgeſehen nun von dem eleutheriologiſchen Problem und ebenſo von untergeordneten, ſo häufig wechſelnden Beſtimmungen der Schelling'ſchen Philoſophie, läßt ſich der Faden, welcher dieſelbe mit Leſſing verknüpft, leicht auffinden.. War nämlich letzterer dabei ſtehen geblieben, in der Geſchichte ſelbſt als dem allmählichen Fortſchritt des ganzen menſchlichen Geſchlechts die Löſung des Gegenſatzes zwiſchen Offenbarung und poſitiver Religion einerſeits und Vernunft oder Wiſſenſchaft andererſeits zu ſehen, ſo bemächtigt ſich Schelling grade dieſes Gedankens, den er nur erweitert und ausführt. Die Wirklichkeit, ſo erklärt er [2]), iſt das Werk der abſoluten Vernunft; das Werk unſerer Vernunft muß ſein, im Proceß der

1) Siehe unten S. 196.

2) Das Product der Vernunft in ihrer abſoluten Function iſt die wirkliche, in ihrer empiriſchen Function die ideale Welt (d. h. die Wiſſenſchaft). Sämmtliche Werke I. Abth. 1 Thl. S. 481.

geschichtlichen Entwicklung ihrer selbst dieß zu begreifen. Insofern ist die Philosophie die fortschreitende Wissenschaft des Wirklichen und da sie von den einzelnen Evolutionen der Vernunft zu der ursprünglichsten Involution stufenweise emporsteigt, Erfahrungswissenschaft [1]). Die ganze Geschichte unseres Geschlechts ist insofern nichts anderes, als die fortschreitende Entwicklung des Weltplans, den die absolute Vernunft als Vorsehung leitet, ja, der sie selbst ist, oder — wie es im System des transcendentalen Idealismus heißt [2]) — die Geschichte als Ganzes genommen ist eine fortgehende allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Der Mensch führt, mit andern Worten, durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes — einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann. Die Geschichte ist eine in der Zeit nie gänzlich vollendete Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behufe des Bewußtseins, also auch nur zum Behufe der Erscheinung (für uns) ins Bewußte und Bewußtlose, ins Freie und Nothwendige sich trennt, selbst aber in dem unvergänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie beider Seiten ist.

Diese Ansicht nun, das menschliche Wissen wie das menschliche Wesen, ja das Universum überhaupt, vom Standpuncte der Geschichte zu betrachten, wird, wie Schelling ausdrücklich hervorhebt, dem Christenthume verdankt, welches darum den Mittelpunct aller Offenbarung, die eigentliche Offenbarung bildet. So zieht bei ihm die Philosophie in der That den Character der vom Christenthum geforderten Geschichtsphilosophie an, insofern sie jedes besondere Moment der Zeit als Offenbarung einer besonderen Seite Gottes, in deren jeder er absolut ist, anerkennt [3]). In der Natur ist Gott

1) Ebendaselbst.

2) S. 438.

3) Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums S. 171.

gleichſam exoteriſch, das Ideale erſcheint da durch ein Anderes als es ſelbſt, durch ein Sein, aber nur in wie fern dieſes Sein für das Weſen, das Symbol unabhängig von der Idee genommen wird, iſt das Göttliche wahrhaft exoteriſch, der Idee nach aber eſoteriſch. In der idealen Welt, alſo vornehmlich der Geſchichte, legt das Göttliche die Hülle ab; ſie (die Geſchichte) iſt das laut gewordene Myſterium des göttlichen Reichs, das auf der Grundlage der Natur ruhend ſich frei über ſie erhebt, ja dieſe zu ſich erhebt.

So iſt der Gegenſatz von Philoſophie und Geſchichte, hervorgegangen aus einer einſeitigen Auffaſſung der erſtern und einer ganz untergeordneten Anſicht von der letztern, vertilgt; auch die Geſchichte kommt aus einer ewigen Einheit und erſcheint als der Ausfluß der ewigen Naturnothwendigkeit des göttlichen Weſens ſelbſt, welche bei aller Freiheit der menſchlichen Individualitäten, ſo ſehr ſie auch vom letzten Ziele abzuweichen ſcheinen, ſich zu vollbringen weiß.

Schelling findet nun die großen Factoren oder, wie er ſich ſpäter ausdrückte, die Potenzen der im Proceſſe des menſchlichen Bewußtſeins verlaufenden Weltgeſchichte gerade in der Dreieinigkeit des göttlichen Weſens wieder. Der erſte Gedanke des Chriſtenthums — ſo erklärt er — iſt die Verſöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen [1]) durch ſeine eigene Geburt in die Endlichkeit, und wenn Leſſing die philoſophiſche Bedeutung der Trinitätslehre ſpeculativ zu enthüllen geſucht habe, ſo fehle ſeiner Anſicht nur noch an der Beziehung dieſer Idee auf die Geſchichte der Welt. Dieſe liege darin, daß der ewige, aus dem Weſen des Vaters aller Dinge geborne Sohn Gottes das Endliche ſelbſt iſt, wie es in der ewigen Anſchauung Gottes iſt und welches als ein leidender und den Verhängniſſen der Zeit untergeordneter Gott erſcheint, der in dem Gipfel ſeiner Erſcheinung, in Chriſto, die Welt der

1) Siehe oben S. 190.

Endlichkeit ſchließt und die der Unendlichkeit oder der Herrſchaft des Geiſtes eröffnet [1]).

Man ſieht, daß Schelling, indem er den Inhalt des Chriſtenthums zum Gegenſtande der Speculation erhoben haben will, das Verhältniß deſſelben zur Philoſophie ganz anders nimmt, als der bisherige Rationalismus und ſelbſt Leſſing es nahmen. Er will, daß dasjenige, welches das Chriſtenthum als wirklich faßt, ſeiner allgemeinen Möglichkeit nach, eben philoſophiſch eingeſehen werde, wobei es nicht etwa auf die bisherigen Begriffe und leeren Abſtractionen des Rationalismus zurückgebracht werden ſoll. Enthält das Chriſtenthum, ſo ſagt er [2]), unter bloßer geſchichtlicher und bildlicher Einkleidung nichts anderes, als was die Philoſophie unabhängig von ihm ſchon hat, ſo hat die Philoſophie nichts an ihm und es iſt ihr nur im Wege und müßte ſobald als möglich abgethan werden. Iſt aber der Fall der, daß die Verhältniſſe, auf denen das Chriſtenthum nach ſeiner eigenen Angabe ruht, wirkliche, aber als allgemeine noch nicht erkannte Verhältniſſe ſind, ſo iſt eine große Erweiterung der menſchlichen Erkenntniß gegeben. Mit der Offenbarung ſich beſchäftigen, um ſie nur wieder in Philoſophie, d. h. in das, was unabhängig von ihr ſchon gewußt iſt, aufzulöſen, wäre ein der Philoſophie unwürdiges Treiben, da ſie vielmehr immer auf Erweiterung des menſchlichen Wiſſens bedacht ſein ſoll. Dadurch erſt wird das Chriſtenthum ſowohl ein frei erkanntes und frei angenommenes, als auch andererſeits ein allgemeingültiges, wenn es nicht als ein dem menſchlichen Bewußtſein ſchlechthin fremdes oder ſchlechthin immanentes, ſondern als das neue, ſchöpferiſche Lebenselement gefaßt wird, welches der Vernunft den heilſamen Gährungsſtoff eines höchſten, wiſſenſchaftlichen Problems zuführt.

1) Vorleſungen zur Methode des akad. Studiums S. 184—185.

2) Vorrede zu Steffens nachgelaſſenen Schriften S. 22—23.

Wie Schelling dieſe neue Stellung, welche er dem Chriſtenthume anweiſt, indem er den Inhalt deſſelben recht eigentlich zum Gegenſtande der Philoſophie macht, im Näheren begründet und befeſtigt habe, iſt bis jetzt noch nicht erſichtlich. Denn der Haupttheil ſeines neuen Syſtems, welches, beiläufig bemerkt, allerdings den Character einer Religionsphiloſophie trägt, und demgemäß mit dem ausgeſprochenen Plane auftritt, dasjenige zu vermitteln, was er die philoſophiſche Religion nennt[1]), die „poſitive" Philoſophie iſt noch nicht erſchienen. Indeſſen erklärt ſchon der Schluß der „rein rationalen" Philoſophie[2]) ausdrücklich, daß ſie, die poſitive Philoſophie, vorzüglich geſchichtliche Philoſophie ſei; wie denn der Erweis eines perſönlichen Gottes, der Culminationspunct der ganzen wiſſenſchaftlichen Entwicklung, ein niemals abgeſchloſſener, ſondern ein immer fortgehender ſei und ebenſo in die Zukunft unſeres Geſchlechts hinausreiche, als er in die Vergangenheit deſſelben zurückgeht.

Dennoch iſt ſchon hier möglich, auf ein Hauptverhältniß zu kommen, das in den bereits gedruckten Vorleſungen über Philoſophie der Mythologie berührt iſt, und den Standpunct Schelling's von einer Seite her zu characteriſiren, zugleich damit die Begrenzung ſeiner Anſicht aufzufinden in Stand ſetzt.

Wenn er nämlich erklärt hatte, daß es der Philoſophie darauf ankommen müſſe, den Inhalt des Chriſtenthums als

---

1) Die Vernunft führt nicht zur Religion, wie denn auch Kant's theoretiſches Reſultat iſt, daß es keine Vernunftreligion giebt. Daß man von Gott nichts wiſſe, iſt das Reſultat des ächten, jedes ſich ſelbſt verſtehenden Rationalismus. Mit dem Uebertritt in die poſitive Philoſophie kommen wir erſt in das Gebiet der Religion und der Religionen, und können auch jetzt erſt erwarten, daß uns die philoſophiſche Religion entſteht, um welche es bei dieſer ganzen Darſtellung zu thun iſt, d. h. die Religion, welche die wirklichen Religionen, die mythologiſche und die geoffenbarte reell zu begreifen hat. Sämmtliche Werke, II. Abth. I. B. S. 568.

2) Ebend. S. 571.

einen allgemein gültigen und in einem höhern Sinne vernünftigen nachzuweiſen, ſo hat er ſich in der Philoſophie der Mythologie über dieſen Satz weiter dahin ausgelaſſen, daß er bemerkt, alle diejenigen Potenzen, welche das Chriſtenthum bilden, ſeien in der natürlichen Religion des Menſchen urſprünglich enthalten. Unter dieſer verſteht er die mythologiſche, heidniſche Religion. Der Unterſchied beſtehe bloß darin, daß das, was wir in der Mythologie durch einen Proceß zerſetzt, zerrüttet und auseinander gezogen finden, von der Offenbarung wieder zurechtgeſetzt werde. Schelling denkt ſich mithin zwei Stufen des religiöſen Bewußtſeins; zuerſt das mythologiſche, ſodann das chriſtliche. Das mythologiſche Bewußtſein, ſich im mythologiſchen Proceſſe abſpiegelnd, iſt für ihn Gegenſtand einer critiſchen Analyſe, die zu dem Reſultate führt, daß im Bewußtſein ein Monotheismus vorausgegangen ſei, der aber weder auf Offenbarung noch auf Vernunft gegründet, vielmehr als das Weſen des Menſchen ſelbſt, als ſein natürliches Theil und Erbe angeſehen werden müſſe. Dieſer mythologiſchen Stufe der Religion ſetzt ſich nun zweitens die philoſophiſche Religion, welche von der Offenbarung ihren Ausgang nimmt, und Reſultat einer Religionswiſſenſchaft iſt, entgegen. Jene, die urſprüngliche, ſo zu ſagen dem Menſchen weſentliche Religion, iſt darum auch die natürliche zu nennen, und enthält denn auch in der That das Material der folgenden, welche ihrerſeits den vorgefundenen Stoff nur zu überwinden und zurechtzuſtellen hat [1]).

In dieſer Erklärung Schelling's, welcher, wie man ſieht, gleich Leibniz von einer natürlichen Religion ausgeht und dieſe ihrem eigentlichen Inhalte nach als weſentlich identiſch mit dem Chriſtenthume faßt, iſt eine noch unüberwundene Grundanſchauung des alten Rationalismus nicht zu verkennen. Wenn Leſſing früher behauptet hatte, daß die Offenbarung dem Menſchengeſchlechte nichts gebe, worauf

1) Sämmtliche Werke, II. Abth. I. Bd. S. 245 u. folgg.

die menſchliche Vernunft, ſich ſelbſt überlaſſen, nicht auch kommen würde[1]), ſo ſchien Schelling von dieſem Satze nur eine Anwendung zu machen, indem er Chriſtenthum und Naturreligion der bloßen Form, nicht dem Inhalte nach verſchieden ſein ließ. Leſſing war aber fortgefahren: wenn auch der erſte Menſch mit einem Begriffe von einem Einigen Gott ſofort ausgeſtattet wurde, ſo konnte doch dieſer mitgetheilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in ſeiner Lauterkeit beſtehen. Sobald ihn die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft zu bearbeiten anfing, zerlegte ſie den Einigen Unermeßlichen in mehrere Ermeßlichere und gab jedem dieſer Theile ein Merkzeichen. So entſtand natürlicher Weiſe Vielgötterei und Abgötterei. Leſſing ſcheint demnach eine Uroffenbarung angenommen zu haben, aus welcher die Mythologie hervorging: er ſetzt eine Vernunftreligion — das Chriſtenthum der Vernunft — an das Ende der menſchlichen Entwicklung, aber keineswegs eine Naturreligion an die Spitze derſelben. Inſofern entfernte ſich alſo Schelling aufs entſchiedenſte von ihm.

Es iſt nun gewiß der Mühe werth, jene Vorſtellung Schelling's von der natürlichen d. h. der mythologiſchen Religion einer Prüfung zu unterwerfen, da, wenn er mit ihr Recht haben ſollte, der Rationalismus mit ſeinem Gott, welcher der aus eigenen Mitteln operirenden Vernunft verdankt wird, ſchon vom Standpuncte des hiſtoriſchen Rechtes aus, mitten in der Geſchichte, durch die Philoſophie der Geſchichte ſelbſt eine neue Begründung gewinnen würde: eine Begründung, gegen welche man um ſo weniger etwas einwenden könnte, als an ihr das Chriſtenthum einerſeits wieder Begründung erhalten ſoll.

Nachdem Schelling nachgewieſen hat, daß eine große Reihe von Hypotheſen, welche das Weſen der Mythologie zu erklären beſtimmt ſind, der critiſchen Unterſuchung gegenüber nicht Stich halten, langt er ſchließlich bei derjenigen

1) Erziehung des Menſchengeſchlechts § 4.

Anſicht an, welche die Mythologie als das Reſultat einer urſprünglich dem Menſchen zu Theil gewordenen und allmählich erblaßten Offenbarung betrachtet, wie wir ſie ſo eben bei Leſſing fanden. Creuzer iſt ihm der Vertreter dieſer Anſchauung, welcher er nun folgende Gründe entgegenhält [1]). Zuerſt ſei nicht vorſtellig zu machen, wie durch ein bloßes Schwächerwerden der urſprünglichen Erkenntniß die Gewalt erklärt werden könne, mit welcher der Polytheismus entſteht — ebenſowenig, wie von der andern Seite durch die Anhänglichkeit an eine bloße Lehre, die ohnedieß ſchon als eine ſchwächer gewordene angenommen wird, die entgegengeſetzte Gewalt erklärt werde, mit der die Einheit im Bewußtſein ſich behauptet und die völlige Auflöſung, die am Ende nicht einmal Polytheismus übrig gelaſſen hätte, verhindert. Ferner aber ſei es unmöglich, die Offenbarung als ein Urſprüngliches zu ſetzen, da im Urſein der Menſchheit kein Raum für eine Offenbarung ſei und dieſe den ſchon gefallenen Menſchen vorausſetze. Wäre der urſprüngliche Menſch, ſo ſagt er, nicht an ſich ſchon Bewußtſein von Gott, müßte ihm ein Bewußtſein von Gott erſt durch einen beſondern Act zu Theil werden [2]), ſo müßten die, welche dieß annehmen, ſelbſt einen urſprünglichen Atheismus des menſchlichen Bewußtſeins behaupten, was doch gewiß am Ende gegen ihre eigene Meinung ſein würde.

Gehen wir auf den erſten dieſer angeführten Gründe ein, ſo werden die Vertreter einer urſprünglichen Offenbarung gewiß zugeben, daß aus dem bloßen Schwächerwerden des primitiv geſetzten religiöſen Bewußtſeins der Polytheismus oder die mythologiſche Religion überhaupt nicht erklärt werden könne. Woraus denn? Welches waren die Urſachen, durch welche die Menſchen gottvergeſſen und abgöttiſch wurden? Offenbar dieſelben, durch die ſie noch heut zu Tage

1) Ebendaſelbſt S. 141 — 143.

2) Wie Leſſing von einem Stoß ſpricht, der der Vernunft eine Richtung giebt. Erziehung des Menſchengeſchlechts §. 7.

dazu gemacht werden; die poſitive von Schelling geforderte Macht, welche die urſprüngliche Religion zerrüttete, war keine andere, als die noch jetzt die Menſchheit zerrüttet, die Macht der Selbſtſucht, des falſchen Selbſtvertrauens, der Selbſtüberhebung. In eben dem Maße, als der Hochmuth und der Egoismus ſich des Menſchen bemächtigen, hört er auf, gottergeben und ſittlich tüchtig zu ſein: derſelbe Proceß alſo, welcher gegenwärtig an die Stelle der Liebe zu Gott die Furcht, an Stelle des kindlichen Glaubens den Aberglauben, an Stelle des uneigennützigen, Gott allein die Ehre gebenden Rechtthuns Habſucht und Herrſchſucht, Genußſucht und Dünkel ſetzt — grade derſelbe führte auch die große welthiſtoriſche Potenz des „zweiten" Gottes, eben das Ich ſelbſt, als Herrſcher ins Bewußtſein des Menſchen ein. Denn außer dem wahren Gott kann im Grunde genommen der Menſch doch nur ſich ſelbſt zum Gotte machen; alles dazwiſchen Liegende, beruhend auf einer Verwechslung von Weſen und Schein, iſt das wandelbare Geſchöpf der Schwärmerei, welche mit ihrem Bettelſtaat jene noch immer unvergeßliche Tradition, daß ein Gott ſei, ſo lange zu kleiden und zu feſſeln ſucht, bis dieſe, völlig unkenntlich geworden, zum weſenloſen Schatten herabſinkt, und endlich ganz aufgehoben wird.

Aber, fährt Schelling fort, wie iſt denn die Hartnäckigkeit zu erklären, mit der man an dem urſprünglichen Monotheismus hing, wenn er eine bloße mitgetheilte Lehre war? Es verſteht ſich, daß diejenigen, welche eine urſprüngliche Offenbarung annehmen, dieſe nicht als eine bloße mitgetheilte Lehre betrachten, ſondern ſie ſo gut als einen wirklichen Vorgang, eine von menſchlicher Intelligenz unabhängige, ja ſie übertreffende That anſehen, wie Schelling dieß von der Offenbarung des Chriſtenthums thut[1]). Die Entgegnung auf ſeine Frage würde demnach ſein: der urſprüngliche Monotheismus des Bewußtſeins hielt ſich bei denjenigen, welchen der

1) Sämmtliche Werke Abth. II. Bd. I. S. 247. Vergl. S. 141.

Act der ursprünglichen Offenbarung als Wahrheit zu gelten fortfuhr und hielt sich eben darum, weil der Glaube an die Tradition, den sie nicht aufgaben, sie auch mit dem wirklichen Gotte in wirklicher Verbindung erhielt und vor den Zerklüftungen des Bewußtseins schützte, denen „die Kinder der Welt" in Folge ihrer Glaubenslosigkeit unausbleiblich anheimfielen.

Endlich nun tritt Schelling, nachdem er die ursprüngliche Offenbarung als eine den Thatsachen gegenüber nicht zureichende Annahme bekämpft hat, mit einem noch weiter gehenden Argumente hervor. „Ehemals wurde unseres Wissens — so sagt er [1]) — die Offenbarung erklärt als ein Erbarmen Gottes über das gefallene Geschlecht; nach den festen Begriffen alter Rechtgläubigkeit — und ich gestehe, daß ich diese, möge man sie auch steife nennen, einer neuern, alles verschwemmenden und dann freilich für die Zwecke einer gewissen süßlichen Religiösität alles möglich machenden Begriff- und Wortausdehnerei weit vorziehe — nach diesen Begriffen also wurde die Offenbarung stets nur als ein durch frühere Vorgänge Vermitteltes, nie als etwas Unmittelbares, Erstes, Ursprüngliches betrachtet. Das Ursein des Menschen ist, selbst nach den angenommenen Begriffen, wenn sie einigermaßen sich klar zu werden suchen, nur als ein noch überzeitliches und in wesentlicher Ewigkeit zu denken, die der Zeit gegenüber selbst nur zeitloses Moment ist. Da ist kein Raum für eine Offenbarung, deren Begriff ein Geschehen, einen Vorgang in der Zeit ausdrückt, da konnte nichts zwischen dem Menschen und Gott sein, wodurch der Mensch von Gott getrennt und entfernt gehalten ist; und etwas der Art muß sein, damit Offenbarung möglich ist; denn Offenbarung ist ein actuelles (auf einem Actus beruhendes) Verhältniß; dort aber läßt sich nur ein wesentliches Verhältniß denken; Actus

1) Ebendaselbst S. 141. Die hier entwickelte Ansicht weist auf das Allerbestimmteste zurück auf die früher (vergl. S. 189 u. folgg.) berührten Auslassungen Schelling's in der Schrift „Philosophie und Religion."

iſt nur wo Widerſtand, wo etwas iſt, das negirt und aufgehoben werden muß.“ Was nun die alte, ſteife Rechtgläubigkeit betrifft, welche eine urſprüngliche Offenbarung leugnen ſoll, ſo ließen ſich dagegen genug Autoritäten anführen, welche dieſe Behauptung aufs ſchlagendſte widerlegen [1]). Aber auch abgeſehen davon, ſo erſcheint ja nicht nur in der Bibel ſelbſt, der Quelle dieſer angerufenen Rechtgläubigkeit, der Menſch in einem urſprünglichen Verkehr mit der Gottheit, die ihn auch im Stande der Unſchuld (dem Paradieſe) immerfort leitet und erzieht, ſondern auch die Sagen und Erinnerungen anderer Völker vom goldenen Zeitalter ſtimmen darin überein, daß erſt allmählich, als Ungerechtigkeit und Bosheit überhand genommen hatten, die Gottheit ſich vom Menſchen zurückzieht, der ihres Umganges unfähig und unwürdig geworden iſt. Alſo die Uroffenbarung, wenn man nicht ſchon einen ganz unhaltbaren Begriff davon mitbringt, um ihn dann leichten Kampfes niederzuwerfen, braucht allerdings kein Vermitteltes zu ſein, ſondern kann ſehr wohl als unmittelbar und daher, wenn man will, als urſprünglich gedacht werden; ſie kann mit dem erſten Bewußtſein des Menſchen eintreten, ja demſelben gewiſſermaßen vorangehen, ohne jedoch aus dem Bewußtſein zu ſtammen und zu entſpringen. Aber, fährt Schelling freilich fort, das Urſein der Menſchheit iſt nur als

1) Bekannt iſt, daß Augustinus de civitate Dei wiederholt auf die Uroffenbarung als Quelle des Gottesbewußtſeins der Heiden zurückkommt; desgleichen hat Luther in den verſchiedenſten Schriften (z. B. in der Auslegung der ſechs erſten Capitel der Geneſis) dieſelbe Meinung geäußert. Was aber die „Rechtgläubigkeit“ betrifft, ſo ſei es genug, ein Wort des ehrlichen Joh. Fr. Buddeus instar omnium hier anzuführen. Derſelbe ſagt in den Institutiones theologiae dogmaticae (Francof. et Lips. 1741. 4°.) S. 79: „Primis hominibus — in statu integritatis — constitutis quaedam de Deo eiusque essentia *per revelationem* innotuisse negandum non est.“ Er unterſcheidet, wie die meiſten orthodoxen Theologen, die revelatio specialis des Chriſtenthums von jener revelatio universalis, welche ſchon die Kirchenväter als allgemeine Quelle des Gottesbewußtſeins kennen.

ein noch überzeitliches, in wesentlicher Ewigkeit zu denken — da ist kein Raum für eine Offenbarung. Wer sollte leugnen, daß in der zeitlosen Ewigkeit kein Raum für einen zeitlichen Act sei?! In der zeitlosen Ewigkeit kann es sicherlich keine zeiterfordernde, in Zeitmomente fallende Offenbarung geben; aber vor allen Dingen hätte Schelling doch jenen überzeitlichen Urzustand des Menschen vorstellig machen sollen, von dem er redet. Hier begegnet uns wieder dieselbe Vorstellung, welche schon oben einer Besprechung unterworfen wurde [1]). Es läßt sich denken, daß ehe der Mensch war, derselbe in der Idee Gottes (oder wie man sich sonst ausdrücken will) vorhanden, in zeitloser Ewigkeit verharrte, aber so wie der Mensch wurde — als Mensch wirklich wurde, mithin in die Zeit trat, mußte auch alles, was ihn berührte, in Zeitmomente fallen. Also im Ursein des Menschen außer der Zeit war für den Menschen freilich auch keine Offenbarung — da war er in wesentlicher Einheit mit Gott, aber eben darum war er auch als Mensch mit Selbstbewußtsein überhaupt noch nicht: die Frage ist eben, was ihm geschah, als er aus dieser wesentlichen Einheit in die Existenz und damit ins Bewußtsein trat, d. h. in diejenige irdische Existenz, deren Zeugungskette bis zu uns herunter reicht. Schelling muß antworten: er bekam den Gottesbegriff mit; wobei er sich vielleicht auf Plato's Mythus im Phädrus berufen darf, welcher auch den Menschen das Andenken an eine ideale Welt der Ideen aus seinem vorweltlichen Dasein in das irdische materielle Leben hinübernehmen läßt. Aber, fragen wir hier, ist diese postulirende Hypothese auch nur einigermaßen erweislich? Oder fragen wir vielmehr gleich so: welche Ansicht von der menschlichen Vernunft (es wird freilich immer vom Bewußtsein gesprochen) legt Schelling seiner Hypothese zu Grunde, um von einem ohne Offenbarung zu Stande gekommenen Gottesbewußtsein reden zu können? Die Antwort kann gar nicht zweifelhaft sein: er ist mit seiner

1) Siehe oben S. 189—191.

Hypotheſe in den alten, rationaliſtiſchen Begriff der Vernunft zurückgefallen — in den Begriff, daß der menſchlichen Vernunft ſchon als ſolcher das Gottesbewußtſein innewohne und es nicht erſt eines Anſtoßes dazu bedürfe, ihr denſelben zu verleihen. Einerſeits hält er alſo an Kant's theoretiſchem Reſultat feſt, wonach es keine Vernunftreligion giebt, wonach jeder ächte, ſich ſelbſt verſtehende Rationalismus von Gott nichts wiſſen dürfe, die Vernunft alſo als ſolche keinen Gott beſitze[1]) — andererſeits will er uns durch den Satz ſchrecken, daß man einen urſprünglichen Atheismus des menſchlichen Bewußtſeins ſetzen müſſe, wenn man ſeine Hypotheſe nicht annehme. Auf letztere Behauptung muß noch eingegangen werden. Nimmt man den Ausdruck Atheismus in dem Sinne, daß das factiſche Nichtvorhandenſein des Gottesbewußtſeins, ohne Ausſchließung der weitern Möglichkeit deſſelben, darunter verſtanden wird, ſo iſt Schelling's Satz allerdings inſofern zuzugeben, als der natürliche Menſch, rein als ſolcher gedacht, keinen Gott beſitzt; bedeutet aber das Wort Atheismus die principielle, bewußte Leugnung eines Gottes, ſo iſt dieſer Seelenzuſtand gewiß nicht primitiv und natürlich, kann alſo auch dem urſprünglichen Menſchen nicht zugeſchrieben werden; — in dieſem Sinne genommen darf er jedoch von Schelling ſeiner Hypotheſe nicht entgegengeſtellt werden. Der natürliche Menſch iſt als ſolcher einfach ohne Gott — woher ſollte er ihn auch nehmen? Die Vernunft, das ſagt ja Schelling ſelbſt, beſitzt von ſich keine Idee Gottes; aus der Natur aber kann ſie durch die Sinnlichkeit doch nur Naturbegriffe gewinnen. Finden wir nun den Menſchen, ſo weit wir geſchichtlich (ſprachlich) zurückgehen, mit dem Gottesbegriffe ausge-

1) Siehe oben S. 196. — Ich kann mich nicht enthalten, den Fundamentalſatz der künftigen Kritik des Bewußtſeins hierher zu ſetzen, wie ihn Paſcal formulirt: C'est le *coeur*, qui *sent* Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au coeur, non à la raison. Pensées Art. XVI. édit. Lefèvre 1853.

rüſtet, ſo iſt der einfache Schluß der, daß dieſer Begriff von Gott ſelbſt herſtammt, der ihn kund that, d. h. ſich dem Menſchen offenbarte. Eine ganz andere Frage iſt freilich, wie man ſich dieſe Offenbarung, dieſen Verkehr und Umgang des Göttlichen mit dem Menſchen zu denken habe — eine Frage, auf welche hier um ſo weniger eingegangen werden kann, als ihrer Beantwortung die völlige Niederlage jedweder rationaliſtiſchen Theorie vorangehen muß.

Es iſt demnach möglich, ja unabweislich, dem menſchlichen Bewußtſein, daſſelbe als natürliches gedacht, den Gottesbegriff abzuſprechen, und doch zu behaupten, daß der Menſch, ſo wie er auftrat, denſelben beſaß, wie er eben deſſelben fähig und bedürftig iſt. Die menſchliche Vernunft gleicht dem Auge: ohne Licht ſieht das Auge nichts, aber gebiert darum das Auge Licht? Wir verſtehen das Auge erſt durch das Licht und das Sehen; ſo verſtehen wir die Vernunft erſt durch die Idee Gottes, aber darum iſt ſie doch nicht Geſchöpf der Vernunft — wir müßten denn mit Vernunft den geſammten Inhalt unſeres wirklichen Bewußtſeins bezeichnen, ohne die Wege in Betracht zu ziehen, auf denen unſere Vorſtellungen zu uns gelangten. Das iſt freilich die naive Behauptung des Rationalismus, der auch Schelling ſich nicht gänzlich entſchlagen kann und welche Hegel wieder aufs Neue geltend machte, daß der geſammte Inhalt unſeres Bewußtſeins, wenn methodiſch verknüpft, der Vernunft verdankt werde, weil dieſe die Wirklichkeit oder die abſolute Vernunft darſtelle. Dieſer Behauptung iſt eben nur durch eine neue Critik, nicht der reinen Vernunft, ſondern des Geſammtinhalts unſeres Bewußtſeins zu begegnen, um die Geneſis unſerer Vorſtellungen zu unterſuchen und zu verfolgen; eine Critik, deren Reſultat die Philoſophie der Geſchichte als Philoſophie der Sprache ſein wird, da die Begriffe in der Sprache erſcheinen und ſo unſer Bewußtſein ausmachen [1]). Das wäre die neue Aufgabe der

1) Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, daß dasjenige, welches man

Philoſophie, welche durch Schelling's neueſtes Syſtem ſo wenig überflüſſig gemacht zu ſein ſcheint, daß ſie vielmehr aufs entſchiedenſte durch daſſelbe gefordert wird.

II. Hegel.

Hegel folgte dem vorherrſchenden Zuge des Spinozismus, obgleich er dem von Spinoza geſtellten und von Schelling wieder aufgenommenen Probleme, der Ableitung der Dinge aus Gott, mittels ſeiner Methode eigentlich zu entgehen ſucht. Er läßt nämlich die Dinge nicht von Gott aus-, ſondern in Gott eingehen, indem er dieſen für den lebendigen Geiſt erklärt, der alles aus ſich gebiert, um alles in ſich wieder aufzunehmen. Was Spinoza als die reale Nothwendigkeit der endlichen Weſen behauptet hatte, ihr Aufgehen ins Allgemeine, ſucht Hegel ideell durch die Nothwendigkeit eines dialectiſchen Denkproceſſes darzuthun. Durch ihn iſt alſo das metaphyſiſch-theologiſche Problem des Spinozismus eine logiſche Frage geworden, dergeſtalt, daß wenn ſich Hegels dialectiſcher Proceß als eine abſolute Nöthigung des Denkens bewähren ſollte, gegen die Grundlehre des dogmatiſchen Rationalismus nichts weiter einzuwenden wäre; während freilich andererſeits, wenn Hegel widerlegt werden kann, auch der *thatſächlichen* Durchführung einer abſoluten Vernunftwiſſenſchaft, wie ſie Spinoza und am Ende auch Kant, wenn auch in ſehr verſchiedenem Sinne, ſich dachten, keine Hoffnung mehr übrig bleibt. Denn der dialectiſche Proceß iſt die letzte Zuflucht des

---

bisher Philoſophie der Sprache genannt hat, mit dieſer Geſchichtsphiloſophie der Sprache nichts weniger als identiſch iſt. Die bisherige ſogenannte Philoſophie der Sprache ſollte Philoſophie der Grammatik heißen, denn ſie gab, nach den Vorgängen der Griechen, nur eine Anſicht des formellen Elements der Sprache (τοῦ λέγειν) aber nicht eine Philoſophie der Sprache ſelbſt nach Form und Inhalt (τοῦ λόγου).

Rationalismus, an dem er, nachdem alle andern Möglichkeiten erschöpft sind, seine ganze Kraft zu einer ungeheuern Anstrengung zusammenrafft: Hegels System hat das Verdienst, die beabsichtigte reine Vernunftwissenschaft in der vollkommensten, wenn auch der ursprünglichen sehr unähnlichen Gestalt dargestellt zu haben, denn er hat die Voraussetzungslosigkeit des speculativen Denkens am schärfsten, die Idee des Absoluten als freier Geistigkeit am tiefsten erfaßt, den Umfang des Wissenschaftlichen endlich am vollständigsten ermessen.

Die Untersuchung über Hegel's Philosophie aber zerfällt in drei Momente, welche durch folgende Fragen bezeichnet werden können: 1) Hat Hegel's Dialectik in seinem Syste thatsächlich geleistet, was sie verspricht? 2) Wenn nicht, Aussicht, daß durch Verbesserung der Thatsache des Sy unter Voraussetzung derselben dialectisch-methodischen pien, das Versprochene durch einen erneuerten Versu geleistet werde? 3) Endlich, falls beide Fragen verne sollten, giebt es ein positives Resultat der sowohl sache wie im Princip gescheiterten Hegelschen Ph

Hegel's von Schelling überkommene Aufg nur auf sich selbst ohne alle fremde Voraussetz detes System der reinen, aber nichts destowen den, also Natur und Geschichte in sich entha wissenschaft mittels der dialectischen For begründen. Die Erfahrung wird dabei schlossen. Damit die Wissenschaft entst Erfahrung nöthig, aber nicht zu ihrem der Idee in sich ist vollendete W aber ist der Anfang, der Gang i Gang der Entstehung der Wisse ihrem Gang in sich, wenn si der Geschichte der Philosophie u selbst." — „Die Ausbildung de lich Bedingung der Idee gewo wicklung und Bestimmung k

nimmt sie (die Philosophie) dann die Stellung ein, daß sie die Brücke hinter sich abwirft; sie erscheint frei nur in ihrem Aether sich zu ergehen, ohne Widerstand in ihrem Medium sich zu entfalten, aber ein Anderes ist es, diesen Aether und die Entfaltung in ihm zu gewinnen. Wir dürfen es nicht übersehen, daß die Philosophie ohne diesen Gang nicht zur Existenz gekommen wäre, denn Geist ist wesentlich Verarbeitung als eines Andern [1]).“

Ohne erst die Frage aufwerfen zu wollen, wie denn das Bewußtsein dazu komme, die Brücke hinter sich abzuwerfen und vor allen Dingen wie denn das möglich sei — soll nun gleich die Betrachtung angestellt werden, ob denn die Philosophie Hegel's thatsächlich eine aprioriſche, nur in ihrem Elemente des reinen Denkens sich bewegende Wissenschaft sei, wie sie das behauptet. Die Antwort auf diese Frage ist nun von der wissenschaftlichen Critik bereits zur Genüge ertheilt worden und kann wohl heut zu Tage ohne Weiteres als erledigt bezeichnet werden. Es ist der Nachweis geführt worden, daß das Hegelsche System nichts weniger ist, als eine apriori zu Werke gehende und nur durch die innere Entwicklung des Begriffs zu Stande kommende Wissenschaft, daß vielmehr überall Vorstellungen, welche der sinnlichen Wahrnehmung mittelbar oder unmittelbar entstammen, hinzugenommen werden mußten, um sie zu Stande zu bringen. So ist denn der gerühmte immanente Zusammenhang des Systems, wie sich z. B. Trendelenburg am Schlusse seiner den Hegelschen vermeinten Apriorismus vernichtenden Critik treffend ausdrückt [2]), vielmehr die fortgehende Unterbrechung, die eingeborne Discontinuität — eine Discontinuität, setzen wir hinzu, welche an gewissen Uebergängen, wie z. B. bei den wichtigsten — der Logik in die Naturphilosophie und wiederum dieser in die

1) In den von Michelet herausg. Vorlesungen über Geschichte der Philosophie III, S. 258—259.

2) Logische Untersuchungen Theil I. Abschnitt II. die dialectische Methode S. 95.

Pneumatologie, so außerordentlich klaffend wird, daß es eigentlich unbegreiflich ist, wie sie überhaupt gewagt werden, und noch mehr, wie sie bei irgend Jemandem, den nicht blinder Glaube an die Unfehlbarkeit Hegel's ganz allgemein beherrschte, Anklang finden konnten. Daß die Idee sich am Ende der Logik „zur Natur entläßt", ist etwas so unvorhergesehenes, etwas vom Standpunct der Logik so fremdes und erzwungenes, daß es ohne die Voraussetzung der hinzuzunehmenden Vorstellung der Natur, woran Hegel stillschweigend appellirt, gar nicht vorstellig wird. Ebenso ist die Art, wie das Seelische aus den Naturbegriffen hervorgezaubert wird, durchaus nicht wissenschaftlicher Entwicklung ähnlich, sondern ein Sprung (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), der von dem dialectischen, als nicht länger haltbar erkannten und zur Vereinigung drängenden Gegensatze der Gattung und des Individuums eigentlich ins Blaue hinein erfolgt und uns auf dem sichern Boden des „Geistes" nur darum ankommen läßt, weil der „Geist" in unserm Bewußtsein schon vor und außer der Dialectik längst vorhanden wartete. Der dialectische Proceß Hegel's stellt also die Sache auf den Kopf und kommt nur dadurch weiter, daß er die Elemente, welche er aus sich hervorzubringen versichert, anderswoher nimmt und successive hineinschwärzt, sich also jener Brücke, welche er längst und ein für allemal hinter sich abgeworfen zu haben behauptet, fortwährend zur Einführung unerlaubter Contrebande bedient.

Aber wenn nun heut zu Tage, nachdem längst die schwärmerische Begeisterung für Hegel einer unproductiven Besonnenheit gewichen ist, sich so leicht Niemand der Einsicht verschließen wird, daß das System desselben als Thatsache unhaltbar sei, wird es darum so ohne Weiteres verworfen werden dürfen? Dieß führt auf die zweite Frage. Wäre es nicht möglich, daß Hegel's Methode, dieselbe an und für sich allein genommen, richtig sei und nur ihre Anwendung bei ihm Manches zu wünschen übrig ließe; daß sie also einer Verbesserung bedürftig, aber auch fähig sei? Es handelt sich bei dieser

Frage nur um die Dialectik überhaupt, nicht bloß um ihre Anwendung bei Hegel; um den Geist, nicht um die Thatsache seines Systems.

Welches ist nun der Geist der von Hegel aufgestellten Dialectik? Zunächst unterscheidet sich derselbe wesentlich von dem der antiken, namentlich der platonischen Dialectik. Letztere hat den Sinn, als Mittel subjectiver Erhebung dem Philosophirenden zur Idee zu verhelfen: sie ist also ein pädagogisches oder hodegetisches (maeeutisches) Element, um die dem Subject gegenüber gedachte, an und für sich seiende, intelligible Welt ihm zur klaren Anschauung zu bringen; sie ist subjective Reinigung und fortschreitende Idealisirung des Bewußtseins, dessen potentiä (vorweltlich sagt Plato) gesetzte Intellectualanschauung durch sie in die Wirklichkeit tritt. Ganz anders denkt sich Hegel die Sache, ausgehend von Fichte's Behauptung, daß nicht das individuelle Ich, sondern das „Ich überhaupt", das allgemeine mit der Vernunft selbst identische Ich philosophire, wie denn schon Kant freilich in ganz anderm Sinne in seiner Critik von einer transcendentalen Dialectik der reinen Vernunft gesprochen hatte. Die Dialectik wird demgemäß bei Hegel die Entwicklung der reinen, ganz unpersönlich gedachten und aus eigenen Mitteln sich entfaltenden Vernunft, und zwar so, daß was die Welt in lustiger bunter Fülle neben einander bestehen läßt, in der höhern Wirklichkeit der Wissenschaft successiv erscheint. Wenn nun im immanenten aber eben darum unaufhaltsamen Fortschritte jeder gewonnene Standpunct alsbald wieder verlassen wird, um gleichsam antiquirt und abgethan, das aufgehobene Moment des folgenden zu bilden, so versteht sich, daß das Hauptgewicht auf das letzte, nicht mehr aufzuhebende Resultat wird gelegt werden müssen — das alles in sich faßt und unter sich begreift, um dessen willen die Bewegung überhaupt war, das den Abschluß und die Uebersicht gewährt. Hegel nennt dieß die Idee oder das Absolute und versichert am Schluß der Encyclopädie, daß dieses Absolute, das Resultat der

Speculation, die ſich denkende Idee oder die wiſſende Wahrheit ſei [1]).

Und was könnte auch dem Streben des Wiſſens als ein höheres Ziel vorgehalten, was der philoſophiſchen Sehnſucht eine vollere Befriedigung gewähren können, als die „ſich denkende Idee" „die wiſſende Wahrheit" zu beſitzen oder in ihr aufzugehen? Vor allen Dingen müſſen wir daher zuſehen, was Hegel damit gemeint hat und ob der von ihm aufgeſtellte Begriff in der That auch den verſprochenen Abſchluß in der Art leiſtet, daß ſeine Wiſſenſchaft, wie er ſich ausgedrückt haben ſoll, wirklich fertig geworden iſt [2]). Iſt denn, ſo fragen wir, ein ſich ſelbſt Denken der Idee denkbar oder iſt das Abſolute „die wirkliche Allgemeinheit" überhaupt Gegenſtand des Wiſſens? Jedes Wiſſen ſetzt den Gegenſatz des Wiſſenden und des Gewußten, des Wiſſens und Gewußtwerdens, des Subjectiven und Objectiven voraus, das Abſolute iſt aber das ſeinem Weſen nach über allen Gegenſatz Erhabene. Das Wiſſen deſſelben war alſo nicht nur das Wiſſen der Gegenſatzloſigkeit des Abſoluten in ſich, ſondern es kann auch vom Abſoluten ſelbſt nicht mehr unterſchieden gefaßt werden. Damit hat es aber ſeinen Character, Wiſſen zu ſein, eingebüßt, weil Wiſſen eben immer auf einem Gegenſatz gegen das Sein ſo gut beruht, wie auf einer Identität mit demſelben. Abſolutes Wiſſen iſt alſo eine contradictio in adjecto, da ſich das Denken des Abſoluten vom Abſoluten ſelbſt nicht unterſcheiden läßt. Soll wiederum das Abſolute Gegenſtand der Betrachtung werden, ſo kann dieß offenbar, um ihm ſeine Eigenthümlichkeit zu bewahren, nur ſo geſchehen, daß jede Beſtimmung von ihm abgehalten, es für nicht prädicirbar erklärt wird [3]). Es kann dann von keinem Sichfallenlaſſen, ſich zum

1) Encykl. §. 574. „Die ſich denkende Idee, die wiſſende Wahrheit, das Logiſche in der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in ſeiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit iſt."

2) Siehe oben S. 207.

3) In dem vor Kurzem erſchienenen Briefwechſel Fichte's und Schel-

Andersſein-Beſtimmen deſſelben die Rede ſein, wenn nicht der aufgeſtellte Begriff, der freilich kein Begriff im ſtrengen logiſchen Sinne iſt, zugleich negirt wird. Inhalt des Bewußtſeins kann das Abſolute nur ſo ſein, daß es als Grenze deſſelben betrachtet wird, bis zu der, aber nicht in die hinein wir gelangen können. Und wenn wir die Gegenſtände des ſpeculativen Denkens Ideen nennen, ſo werden wir das Abſolute zwar als die Idee aller Ideen, aber nicht als Idee ſchlechthin bezeichnen, weil wir mit dieſem Worte, wenn es überhaupt Sinn haben ſoll, nothwendig den Sinn verbinden, es bedeute ein beſtimmt Anzuſchauendes, während in der Unendlichkeit des ſchlechthin Abſoluten die Beſtimmtheit untergeht, und es als das unausſprechliche Ideal unſeres Denkens immer angeſtrebt, aber niemals begriffen und beſeſſen, oder im Bewußtſein erreicht wird. Jedoch den Fall geſetzt, daß das Abſolute als die unſere Vernunft im Grunde beherrſchende Macht, wirklich jenen Zug ausübe, von dem die Myſtiker ſo viel erzählen und zwar nicht bloß die von Hegel angeführten orientaliſchen — den Zug, welcher uns ins ſchlechthin Allgemeine (das Meer der Gottheit) auflöſt, wie unbegreiflich, daß wir auch am Ende des Hegelſchen Syſtems (der vollendeten Wiſſenſchaft, die jene Identificirung mit dem Höchſten vollendet haben ſoll) angelangt, noch immer das bleiben, was wir ſind — endliche beſchränkte Menſchen, die leiden und handeln, denken und fühlen, irren und meinen — kurz, Individualitäten nach wie vor! So daß das dialectiſche Hindurchlaufen durch die vielen Momente, die „unendliche" Arbeit des Geiſtes, doch am Ende nur als ein leeres Spiel erſcheint, bei dem nichts herauskommt. Dieſe Dialectik läßt das Uni-

---

ling's (Tübingen 1856) drückt ſich Fichte S. 124 gegenüber dem erneuerten Spinozismus Schelling's folgendermaßen aus: Das Abſolute ſelbſt iſt kein Seyn noch iſt es ein Wiſſen, noch iſt es Identität oder Indifferenz beider, ſondern es iſt eben das Abſolute und jedes zweite Wort iſt vom Uebel. — Fichte drückt damit genau daſſelbe aus, was hier geſagt wird: das Abſolute iſt wiſſenſchaftlich nicht prädicirbar.

verſum an unſerm Geiſte vorüberrollen, aber wir finden uns darum doch noch nicht auf den Gipfel deſſelben gehoben und haben offenbar in ihr, wenn ſie auch an und für ſich genommen tadellos ſein ſollte, mehr mit bloßen Worten, als mit der Wirklichkeit zu thun. Wir müſſen inſofern den Geiſt der Hegelſchen Philoſophie, wenn wir auf das von der dialectiſchen Bewegung herbeigeführte Reſultat ſehen, eben derſelben Prolepſis beſchuldigen, welche für den Rationalismus das bezeichnende Moment war; Hegel ſtellt in der That deſſen letzte Phaſe dar. Zuerſt ſahen wir dieſe Philoſophie des Abſoluten d. h. des begreiflich gedachten Abſoluten bei Spinoza in der naiven Form eines realiſtiſchen Dogmatismus auftreten, welcher die Idee der Freiheit ableugnend, mit der Cauſalitätskategorie ſein Ziel erreichen will und ſich gegen das Chriſtenthum noch ſehr äußerlich verhält. Dann, nachdem Leſſing mit der Fackel eines neuen Princips daſſelbe in den Kreis der Speculation gezogen hatte, und durch Kant und Fichte der Idealismus zur herrſchenden Denkweiſe in der Philoſophie erhoben worden war, ſuchte zuerſt das Identitätsſyſtem Schelling's jene Idee der Freiheit, deren Unabweisbarkeit ſich dem philoſophirenden Geiſte aufgedrungen hatte, mit dem nothwendigen vorausſetzungsloſen Denken zu bezwingen. Man kann dieſen Standpunct Schelling's im Gegenſatz zu dem des Spinoza den überhaupt noch dogmatiſchen nennen, weil er den Realismus und Idealismus in ſich vereinigt, den Criticismus aber als untergeordnete Durchgangsform abgeſtreift hat. Gegen den Dogmatismus überhaupt und das Vorwiegen des Inhalts trat nun Hegel mit einer noch gereinigteren Form auf, welche in der Methode ſelbſt das Princip (die resumptio ad unum) darſtellt, alſo vollkommen vom Rationalismus durchdrungen wird. Hatte Schelling das abſolute Dogma deſſelben hervorgehoben, ſo fügt Hegel nun die abſolute Methode hinzu.

Der beſondere Fehler Spinoza's war geweſen, daß er das Abſolute als Subſtanz beſtimmte, von dem er ſeiner eignen

Definition nach jede Bestimmung hätte fernhalten müssen. Der Begriff der Substanz nun war ihm das den Begriffen Denken und Ausdehnung als den allgemeinen Attributen zu Grunde liegende: so werden Denken und Ausdehnung Attribute Gottes, was noch unverständlicher ist. Endlich wird von Modificationen Gottes gesprochen, welche dem zuerst aufgestellten Begriffe völlig zuwider sind. Bei Schelling ist die Aufgabe durch das Mithineinziehen der Freiheit eine viel schwierigere geworden. Das Absolute wird zum Geist bestimmt, als welches es Herr ist auch seines Seins; das Hervorgehen der Endlichkeit soll dadurch motivirt werden, daß nicht nur in den Dingen, (Bruno) nein, in Gott selbst (Abh. von der Freiheit) ein göttliches und ein bloß natürliches Princip unterschieden wird — eine Unterscheidung, die nicht apriori verständlich ist, sondern aus der empirischen Auffassung sich ergeben hat, also der Voraussetzungslosigkeit des Systems schnurstracks zuwiderläuft. Die dritte Form endlich, in der der systematische Rationalismus überhaupt zum Abschluß kommt, geht von der Behauptung aus, daß der Proceß des dialectischen Denkens dasjenige zu Stande bringe, was so viele Jahrhunderte vergeblich gesucht haben, die in sich selbst vollendete Wissenschaft als System. Lag bei Spinoza der Fehler darin, daß wir das Ens perfectissimum in Attribute und Modi auseinander denken sollen, wozu doch Determination d. h. eben Negation gehört — ein Widerspruch gegen das Absolute, so soll bei Hegel die Dialectik uns helfen, successiv das Absolute oder die Idee zusammenzudenken. Das klingt vernünftiger, aber gelingt auch nicht besser. Der Zwiespalt zwischen der Conception und der Ausführung ist damit nicht aufgehoben. Im Gegentheil, je tiefer die erstere und je kühner die letztere, desto größer erweist sich die Kluft zwischen beiden. Auch Hegel, wie überall leicht zu sehen ist, geht nur scheinbar apriorisch zu Werke, er mischt unaufhörlich empirische Elemente in den dialectischen Fortgang, der auch an sich genommen die größten Bedenklichkeiten hat. Die Leichtigkeit und Gewandtheit, mit

welcher er die Dialectik handhabt, giebt Gelegenheit, die größten Schwierigkeiten zu umgehen, aber ist unvermögend, sie zu lösen.

Besonders characteristisch ist nun das Verhältniß, welches die Hegelsche Philosophie zum Christenthume einnimmt und auf eine eigenthümliche Ansicht der Beziehung des Glaubens zum Wissen gründet. Eine Philosophie, die auf dem Besitz und dem Begriffenhaben des Absoluten besteht, wird nicht umhin können, das Christenthum rationalisiren und philosophisch auflösen zu wollen. Schon bei Spinoza finden wir diese Ansicht; sie erscheint auch bei Kant nicht wesentlich anders; Hegel ist auch hier als Erbe und Vollender der rationalistischen Theorie anzusehen.

Der Glaube, so lehrt er, ist das durch die Unmittelbarkeit des Gefühls an einen Gegenstand Gebanntsein; das Wissen ist die freie, durch Denken vermittelte Auffassung desselben. Der Glaube ist daher die Kindlichkeit, das erste Stadium (der terminus a quo) der Geistesentwicklung; das Wissen ist das höhere, das sich selbst besitzende und seiner selbst bewußte, gewisse Denken. Der Glaube ist daher auch die erste Form, in der wir den Inhalt des religiösen Dogmas erfassen; die vollendetere Weise aber ist offenbar, sich dieses Glaubensinhalts als eines rein-vernünftigen bewußt zu werden, der aus der eigenen reinen Kraft des speculirenden Geistes erzeugt wird und nicht von Außen zu kommen hat, sei es auch durch göttliche Offenbarung, die vielmehr nur den historischen Anstoß der rationellen Entwicklung giebt und also formell genommen keine andere Bedeutung hat, als andere empirische Erkenntniß auch [1]). Die Religion bewegt sich demnach auf dem Boden der bloßen Vorstellung, welche zu überwinden und in die höhere Form des wissenschaftlichen Begriffes aufzunehmen ist. Gestehen wir einmal zu, daß die Philosophie wirklich im Stande sei, sich im reinen Wissen zu bewegen und ihrer-

1) Siehe oben S. 207—208.

seits des Glaubens als integrirenden Elements und nothwendiger Voraussetzung jedweden Wissens nicht zu bedürfen, so wäre doch hier vor Allem zu untersuchen, ob das Christenthum seinerseits jene behauptete Verwandlung in Gewußtes aus dem Geglaubtwerden zulasse. Wir wollen uns dabei nicht etwa auf das Credo quia absurdum berufen, obgleich noch in der neuesten Zeit das Irrationale des religiösen Standpuncts geltend gemacht worden ist[1]; auch nicht einmal behaupten, daß das Christenthum seine Eigenthümlichkeit verliere, wenn es aus dem Gefühlsleben heraustritt ins „Licht der Wissenschaft," wie von so vielen Freunden desselben eingewandt wird; sondern wir wollen nur jene Meinung, daß der Glaube ins Wissen übertreten könne und solle, einfach untersuchen. Die Unterscheidung von Glauben und Wissen, welche wenigstens auf diese Weise im neuen Testamente vergeblich gesucht werden würde, findet sich erst, seit man den christlichen Lehrstoff mit den Formeln und Vorstellungen griechischer sowie orientalischer Philosopheme zu einem dogmatischen Systeme zu verarbeiten anfing. Man dachte bei diesem Gegensatz von πίστις und γνῶσις wahrlich nicht daran, daß die Gnosis, die freilich schon im zweiten Jahrhundert vorherrschend häretischen Character annahm, und den wüstesten Schwärmereien als Bezeichnung dient, einst als selbständige Macht der Vernunft auftreten und den Glauben würde absorbiren wollen, man hat daher das psychologische Verhältniß von Glauben und Wissen aufzufassen, sich klar zu machen und in erste Linie zu stellen lange Zeit um so eher gesäumt, je weniger man andererseits verkannte, daß auf der Grundlage des Glaubens ein bestimmtes Wissen, eine ganze Welt der Erkenntniß sich erbauen lasse.[2] Nun ist aber ge-

---

1) Critik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltanschauungen. Nördlingen 1856.

2) Daher schon das berühmte credo ut intelligam des Anselmus von Canterbury. Das bloße Credere, wenn man der wissenschaftlichen Einsicht fähig ist, ist nach Anselm eine Sache tadelswerther Nachlässigkeit.

wiß, daß der Glaube nach der Lehre des Christenthums eine hyperphysische und insofern allerdings irrationale Basis hat, daß er Dinge lehrt, die „nie in eines Menschen Gedanken gekommen", daher er als ein Geschenk der Gnade Gottes bezeichnet wird. Leugnet dieß der Rationalismus, so kann er nicht umhin, von vornherein mit dem Christenthum in Widerspruch zu sein. Und was nun das innere Wesen des Glaubens im Sinne des Christenthums anbetrifft, so muß als das vor allen Dingen ihm Eigenthümliche hervorgehoben werden, daß er nicht bloß theoretisch, sondern auch und vor allen Dingen practisch, nicht bloß wie das Wissen ideal, sondern real sich verhält, nicht eine Sache des bloßen Vorstellens, sondern des Willens — kurz des ganzen Gemüthes und des ganzen Menschen ist. Daher ihn das Christenthum auch in unmittelbare Beziehung zur Liebe setzt und wenn er in irgend etwas übergehen und sich auflösen soll, ihn in der Liebe aufgehen läßt, aus der er stammt. Unter Liebe verstehen wir aber die innerste Kraft des geistigen Wesens, welche — in der Sprache des Rationalismus zu reden — im Indifferenzpunct des Idealen und Realen, beide Seiten durchdringt und beherrscht, um in der Wechselwirkung des Erkennens und Handelns unsere Persönlichkeit ins Unendliche entwickelnd auszubilden. Dieser Liebe Erscheinung ist nun der Glaube. Wenn man ihn daher zu einem bloß theoretischen Elemente herabsetzt, so verliert man diejenige Höhe der Anschauung, von welcher aus allein die Fülle, Frische und Tiefe des geistigen Lebens verständlich ist und für welche die vermeinte Selbständigkeit des absoluten Wissens keinen Ersatz zu bieten vermag.

Dieß nun, daß Hegel die Ursprünglichkeit und Lebenskraft im Wesen des Glaubens verkannt hat, geschah dadurch, daß er die Religion an und für sich mit den allerdings oft wechselnden und unvollkommenen Erscheinungsweisen, in welche unser Denken sie faßt, rationalistisch verwechselte. Das Christenthum als solches ist keine Vorstellung und kann daher auch kein Begriff werden, es ist eine Thatsache; ebensowenig kann

unſer Verhältniß zu ihm das des bloßen Denkens ſein, ſondern muß, wie allen Thatſachen gegenüber, auf die ſich unſer Urtheil richtet, entweder ein Verhältniß des Glaubens oder des Unglaubens ſein. Das Chriſtenthum iſt entſprungen wie alle Thaten aus dem Wirken einer Perſon, aber wie wir dieſe That und dieſe Perſon anſehen, darüber kann es Verſchiedenheit der Meinungen und critiſche Unterſuchungen geben. Die Religion iſt ein Realitätsverhältniß, alſo auch ein Verhältniß des Glaubens — das Wiſſen dabei bezieht ſich, wie alles Wiſſen, nur auf das Sichbewußtwerden dieſes Verhältniſſes, nimmermehr macht es aber dieß Verhältniß aus oder erſetzt daſſelbe. Wie bei Fichte, iſt auch bei Hegel der falſche Idealismus, welcher *nicht den Geiſt*, ſondern ein Product oder eine Erſcheinungsform deſſelben, *den Gedanken*, zum Erſten und Schöpferiſchen macht, die Urſache dieſer Verwechſelung [1]).

1) Hier ſetzten denn auch Strauß und Feuerbach mit ihrer zerſtörenden Critik ein, welche auf dieſem abſchüſſigen Boden bald zum Nihilismus (Heß und Stirner) führte. Ihr Verdienſt iſt, wie Strauß dieß auch im Eingange ſeiner Dogmatik hervorhebt, die große Täuſchung hinweggeräumt zu haben, als ob Hegelſche Philoſophie und Chriſtenthum vereinbare Potenzen ſeien. Andererſeits freilich haben ſie weſentlich dazu beigetragen, die Philoſophie bei denen in Verruf zu bringen, welche den Verſicherungen Hegel's Glauben ſchenkend, ſeine Art der Speculation als die vollendete Frucht des ganzen bisherigen Entwicklungsproceſſes der neuern Philoſophie anſahen. Gegen dieſe Meinung ſoll durch die obige Darſtellung auf das Entſchiedenſte proteſtirt werden. Hegel, ſo groß auch ſein Verdienſt iſt, bald nach dem Anfang dieſes Jahrhunderts den gefühlsſeligen, ſelbſt wohl der Vernunft und Geiſtesfreiheit abholden Romantikern und ſchwärmenden Schellingianern, aus der Fülle und Tiefe wiſſenſchaftlichen Geiſtes gediegene Leiſtungen entgegengeſetzt zu haben, ſank, wie wir ſahen, allerdings doch in den Rationalismus zurück. Er ſelbſt geſteht dieß gewiſſermaßen zu, indem er ſeine Philoſophie als abſoluten Idealismus bezeichnet; denn das Abſolute kann niemals die Form, ſondern ſtets nur der Gegenſtand der Speculation ſein. Weil nun Hegel ſich nicht im Mittelpunct der bisherigen Entwickelung gehalten hat, ſondern in Einſeitigkeit verfiel, erwuchs eben in ſeiner Schule jenes Geſchlecht, welches aus der Dialectik eine immer toller und toller ſich geberdende Sophiſtik machte und mit dieſer jede Lüge in Wahrheit, jede

Was nun ferner jene vermeinte Selbständigkeit und Voraussetzungslosigkeit des Denkens betrifft, welches im reinen Selbstbewußtsein vor sich gehen soll, so wird zuerst kein Besonnener leugnen, daß mit diesem, dem reinen Selbstbewußtsein allein, als Princip der Wissenschaft, nichts anzufangen ist. Sollen wir darunter ein von allem positiven Inhalte entleertes Bewußtsein verstehen, das kraft seiner Abstraction sich zum transcendentalen Ich, der reinen Vorstellung des Vorstellenden, erhoben hat — so bedeutet dieses reine Selbstbewußtsein offenbar weiter nichts, als: ich denke mich als Denkenden, und fügt man nun, um zum Begriffe des Seins zu gelangen, mit Des Cartes hinzu: also bin ich, so darf man nie vergessen, daß dieses also bin ich, sich eben nur auf die Thätigkeit des Denkens beziehen darf, wenn man nicht einen schon vorgefaßten, realistischen Standpunct, wie Des Cartes thut, mit einmischen will, wonach aus dem Denken auf eine seelische Substanz geschlossen wird. Das „Ich bin" des reinen Selbstbewußtseins ist also an sich durchaus nichts Anderes, als das Gedachtwerden des Ichs, das Auffassen der objectiven Seite desselben, womit aber das wahrhaft Objective, das Seiende, noch gar nicht berührt ist. Das Seiende oder dem Denken Objective zeichnet sich vielmehr grade dadurch aus, nicht Product des Ichs, sondern eine dem Menschen auferlegte fremde, seiner Willkür entzogene Macht, ein unwillkürlich auf das Bewußtsein Wirkendes zu sein. Jede Vorstellung, sofern sie nicht die des Ichs ist, darf daher nicht als ein „reines" Erzeugniß unseres Innern, sondern nur als Resultat einer

---

Thatsache in Schein aufzulösen verstand. Spinoza hatte gesagt: wir begreifen Gott, von Hegel wurde dieser Satz (in Bausch und Bogen genommen) acceptirt; nun fuhr Feuerbach fort: da wir aber nur uns selbst begreifen, so ist unser Ich jener Gott, von dem ihr redet. Hegel hatte weder die Grenze zwischen dem Ich und dem Absoluten, noch zwischen der formalen und speculativen Logik gezogen: dafür ereilte seine Philosophie dieselbe Nemesis, welche die Lehren des Parmenides wie des Heraclitus in Sophistik umgesetzt hatte.

Wechselwirkung des Ichs als des subjectiven Elements mit dem uns zunächst ganz fremden Objectiven angesehen werden, welches aber an sich nicht bloß als ein Negatives, als ein Nichtich zu betrachten ist, weil es ja eine ganz positive, von uns unabhängige, ja vielfach gegen unsern Wunsch und Willen kräftige Wirksamkeit entwickelt. Das Objective in diesem Sinne genommen ist im reinen Selbstbewußtsein so wenig vorhanden, daß es vielmehr principiell davon ausgeschlossen ist: jeder Versuch demnach, vom reinen Selbstbewußtsein aus ins Sein zu gelangen, ist ein Sprung oder eine Erschleichung. Um die Wissenschaft zu schaffen, giebt es kein anderes Mittel, als neben dem reinen Selbstbewußtsein, dessen Inhalt wie gesagt weiter nichts als die bloße Form oder Thätigkeit des Denkens, des denkend und denkendgedachten Ichs ist, *das Bewußtsein überhaupt mit seinem gesammten Inhalte* zu Hülfe zu nehmen. Die Philosophie wäre danach nicht die Entwicklung des reinen Ichs aus sich heraus, welches als völlig entleertes (inops) auch nichts aus sich entwickeln kann, sondern das Resultat der Wechselwirkung zwischen dem reinen Selbstbewußtsein als subjectivem und dem Bewußtsein überhaupt als objectivem Elemente. Aus dieser Voraussetzung ergiebt sich die nothwendige und auch geschichtlich überall nachweisbare Methode des speculativen Denkens; das voraussetzungslose Philosophiren aus dem transcendentalen Ich aber kann weiter nichts sein, als das mißverstandene Bestreben, das, was das letzte Ideal der Geistesentwicklung ist, als unmittelbar darstellbar zu verwirklichen. Wer dieß thut, macht das Ende zum Anfang und ist in Folge dieses Grundirrthums hinterher gezwungen, von der Schärfe des Princips successiv herunterzulassen, statt dieselbe fortschreitend immer mehr herauszustellen.

Ist es nun schon an sich unmöglich, vom bloßen, entleerten Selbstbewußtsein zu irgend etwas im Denken zu gelangen, so kann man nun namentlich nicht einsehen, woher demselben das Absolute kommen sollte, dieser wesentlichste Ge-

danke aller Philoſophie[1]). Soll das Abſolute das Nichts von ſich Ausſchließende ſein, ſo muß es vor allen Dingen auch die Objectivität im weiteſten Sinne unter ſich begreifen. Dieſe muß alſo anerkannt werden, ehe man ſich dem Abſoluten zu nähern hoffen darf: geht man aber vom Abſoluten ſogar aus, ſo war ſie damit ſchon anerkannt und die behauptete Vorausſetzungsloſigkeit des philoſophiſchen Denkens erſcheint auch als Inconſequenz innerhalb des Syſtems[2]).

Alſo nicht nur das Hegelſche Syſtem als ſolches hat der Critik, welche namentlich ſeit Anfang der vierziger Jahre ſich dagegen richtete, nicht Stich gehalten; auch die Methode deſſelben, ganz abgeſehen einmal von ihrer nähern Faſſung und Handhabung und nur nach den allgemeinſten Geſichtspuncten betrachtet, bedarf mindeſtens einer Correctur. Dieſe Methode ſoll uns im reinen aprioriſchen Denken erhalten, aber ſie fußt ganz auf der Idee des nichts, alſo auch nicht

---

1) Die Idee des Abſoluten, auf welche die Eleaten aus waren und welche durch die Neuplatoniker, beſonders Plotinus, an die Denker des Mittelalters, zumal die Myſtiker, vererbt worden war, kam in der Philoſophie des tiefſinnigen Nicolaus von Cuſa zum erſtenmale wieder zu einem vollen Ausdruck. Ihm folgte Leibniz, welcher dieſen Begriff in die neuere Speculation überleitete. Seine Hauptſtelle darüber iſt in den Nouveaux Essais Livre II. cap. XVII. de l'Infinité: Le vrai infini à la rigueur n'est que dans l'absolu, qui est antérieur à toute composition et n'est point formé par l'addition des parties. — Und dann: L'Idée de l'absolu est en nous intérieurement comme celle de l'Être. — Ces absolus ne sont autre chose que les attributs de Dieu et *on peut dire qu'ils ne sont pas moins la source des Idées que Dieu est lui même le principe des Êtres.* Wir haben geſehen, daß Leſſing ſich dieſer Wendung bediente.

2) Hoffentlich wird Niemand hier einwerfen, daß Hegel nichts weniger thue, als vom Standpunct des Abſoluten aus zu Werke zu gehen. Der Lehrende, das iſt Hegel's Meinung, iſt allerdings auf dieſem Standpunct, und macht nur um des Lernenden willen den Anfang vom Unmittelbarſten, des Denkens, dem reinen Sein, aus, um dieſen auf den von ihm dem Lehrer ſchon eingenommenen Standpunct zu erheben.

das Objective, von sich ausschließenden Absoluten; sie muß sich daher nothwendiger Weise auch solcher Elemente bedienen, die nur der Erfahrung, der sinnlichen Anschauung oder dem Glauben verdankt werden. Wenn nun das Erfahrungsmäßige weder durch die Dialectik in Aprioriſches verwandelt, noch überhaupt beim Philoſophiren entbehrt werden kann, was bleibt übrig, als daſſelbe als philoſophiſches Moment anzuerkennen? Dazu bedarf es in der That keiner beſondern Weihe und Transſubſtantiation, ſondern nur derjenigen richtigen Faſſung, welche auch in ihr, der Erfahrung, als ſolcher, ein Denken und eine Vernunftthätigkeit erblickt. Aber freilich iſt dann die Vernunft nicht mehr, wie der Rationalismus will, das alles aus ſich ſetzende und allvermögende, ſondern das vernehmende und vermittelnde Vermögen des Geiſtes.

Alles Einzelne, Beſondere und inſofern Endliche, lautet Hegel's Lehre, treibt uns mittels der der Vernunft immanenten Dialectik weiter bis zum Abſoluten als dem Abſchluſſe unſeres Denkens. In ihm, als dem an ſich Gewiſſen und einzig wahrhaft Denkbaren, „im Lichte der Idee" müſſen wir alles andere ſchauen. Wir haben in dieſer Behauptung Hegel's eine contradictio in adjecto erkannt, da wenn das Abſolute der einzige Gegenſtand der Intellectualanſchauung geworden iſt, alles Andere dem Denken auch unbedingt wegfallen muß und gar nicht, auch nicht problematiſch, aufgefaßt werden kann: eine Wahrheit, welche die Myſtiker denn auch aufrichtig ausgeſprochen haben[1]). Es iſt ein Widerſpruch, das mußten wir einſehen, philoſophiren wollen und doch dabei behaupten,

1) Statt alles Weitern führe ich nur ein Paar bekannte Verſe des Angelus Sileſius an (cherub. Wandersmann) B. I, 111: Die zarte Gottheit, iſt ein Nichts und Ueber-Nichts, Wer nichts in allen ſieht, Menſch, glaube, dieſer ſiehts. — 44: Menſch, ſo du etwas liebſt, ſo liebſt du nichts fürwahr, Gott iſt nicht dieß und das, drum laß das Etwas gar. — 19: Wie ſelig iſt der Menſch, der weder will noch weiß, Der Gott (verſteh mich recht) nicht gibet Lob und Preis. — 285: In Gott wird nichts erkannt; Er iſt ein einig Ein, Was man in ihm erkennt, das muß man ſelber ſein. u. ſ. w.

mystischer Contemplation auf einen Schlag zu haben, während die schwäbische Schule sich der Dialectik zum Ascensus bedient: auf diese also kommt Alles an. Die Dialectik ist nun nach Hegel nicht bloß das Mittel, das philosophische System entwickelnd darzulegen, sondern erscheint ihm als die welthistorische Arbeit der Vernunft. Also nicht mehr durch eine physiologische Anschauung des nebeneinander gedachten Einzelnen soll das Absolute erreicht werden, sondern durch den dialectischen Proceß der Vernunft in der Weltgeschichte selbst, ein Proceß, der sich nun im System spiegelt und gewissermaßen absetzt.

Hier erkennen wir den positiven Gehalt und das festzuhaltende Resultat der schelling-hegelschen Denkweise, nach welchem unsere dritte Frage war. Daß die Dialectik wirklich das Absolute erreiche und zwar im Systeme abschließend erreiche, ist der Fehler; daß das Absolute in der Dialectik der Weltgeschichte für die Vernunft und als Vernunft fortschreitend sich bethätige, ist die große aus Lessings Gedanken hervorgebildete Wahrheit, welche diese Schule vertritt und zum allgemeinen Gegenstand all' und jeder höhern wissenschaftlichen Thätigkeit unserer Zeit erhoben hat.

Faßt man dieß ins Auge, so ist damit der Widerspruch zwischen Rationalismus und Empiristik schließlich aufgehoben, jenen äußersten Gegensätzen, an deren völliger Durcharbeitung die bisherige Philosophie ihre Kraft erschöpft hat. Aber noch mehr, die positive Religion und die Vernunft befinden sich auch nicht mehr im Kampfe, sobald sie nur beide darin übereinkommen, das Absolute in sein Recht und seine Freiheit der Selbstoffenbarung einzusetzen. Das Absolute ist in der Erscheinung und insofern erfahrungsmäßig zu erkennen, aber es ist nicht die Erscheinung selbst. Hinter und im Actuellen seiner Erscheinung bewahrt es sich die Möglichkeit einer andern und weitern Erscheinung, also den Fortschritt. Nur im Fortschritt ist für uns das Wesen des Absoluten, welches durch alle seine Erscheinungen hindurchschreitet, zu fassen. So hat die Phi-

losophie aufgehört, die Gottheit als das bloße Sein anzusehen: Gott ist als der lebendige Geist, als die Einheit von Seiendem und Gedachtem, anerkannt, dessen freie Offenbarung der Wissenschaft ihren Inhalt giebt.

Das wirklich Erfahrene ist nun mit dem wahrhaft Vernünftigen nicht mehr im Widerspruch; das wahrhaft Vernünftige ist die Erscheinung des Absoluten. Das Vernünftige ist und bleibt der alleinige Inhalt der Philosophie, und die Vernunft, als Erscheinung des Absolnten, erkennt sich an als in einer immerwährenden Erfahrung und Entfaltung begriffen, dergestalt, daß der ihr zukommende, stets sich selbst gleiche Gegenstand, das Absolute, ihr fort und fort anders erscheint. Die Entwicklung der Vernunft geschieht also durch die Offenbarung, die das Absolute, das von ihr unabhängige und doch für sie nur durch sie selbst erscheinende Absolute, sich giebt.

Die Geschichte ist der Fortschritt der Selbstenthüllung des Göttlichen mittels der Vernunft oder (was dasselbe bedeutet), sie ist der Fortschritt der Fähigkeit unserer Vernunft, des Absoluten theilhaftig zu werden: dieß ist der Satz, welcher als Resultat der bisherigen philosophischen Bewegung angesehen werden kann. Von ihm aus dürfen wir nun zurückblicken auf die Frage, von welcher diese ganze Untersuchung ausging — auf die Frage, welche das Hauptproblem der gesammten neuern Speculation ausdrückt und das Problem des Mittelalters, die Entscheidung der schwebenden Streitfrage zwischen Realismus und Nominalismus, in der That nicht weniger in sich schließt, ob nämlich die Vernunft selbstgenugsam sei, oder nicht. Diese Frage hat nunmehr eine wenigstens vorläufige Beantwortung gefunden. Die Vernunft, so lautet das Resultat, ist nicht selbstgenugsam im Sinne des Rationalismus, welcher ihren Inhalt als ihr Product faßt; sie ist am allerwenigsten mit dem Absoluten selbst identisch, ihrem eigentlichen Gegenstande, denn sie bleibt ihrem Wesen nach trotz aller ihrer Unendlichkeit und unendlichen

Perfectibilität im Endlichen befangen, während sie das Absolute als das absolute Sein und Können, als das alles Sein und Können Umfassende setzen — also sich selbst als bloße Erscheinungsform und als das Werkzeug des Absoluten von demselben unterscheiden muß. So hat die Vernunft ihre eigene Thätigkeit als die Thätigkeit ihres Gegenstandes, des Absoluten, oder *den Fortschritt ihrer Geschichte als die an ihr Bewußtsein ergehende successive Offenbarung des göttlichen Wesens zu betrachten.*

Wenn die harte Selbstgenugsamkeit des Rationalismus durch die Thatsache seiner Unzulänglichkeit widerlegt ist, so hat sich die Vernunft doch auch nicht als unselbständig anzusehen im Sinne der Empiristik, welche jeden Inhalt der Vernunft eigentlich leugnet: die Wahrheit ist, daß wir durch die Vernunft selbst angehalten werden, ein über sie hinausliegendes, wenn auch nur durch sie selbst zu erfahrendes Wirkliches anzuerkennen, das als höhere Macht sich ihr zum Inhalt eingebiert und in fortschreitender Stufenfolge geistiger Wirksamkeit dem Bewußtsein manifestirt. Mit diesem Resultat ist das Ideal des Rationalismus, welches schon der alte Archytas von Tarent aufgestellt haben soll (daß alles aus demselben Princip abgeleitet, zu eben diesem wieder zurückkehre), keineswegs vernichtet, sondern eben nur als Ideal bestimmt: und wie vergleichungsweise derjenige, welcher ein sittliches Ideal entwirft, darum, daß er das Bild der reinen und edlen Handlungsweise in sich gewonnen hat, nicht schon als weise und gerecht gelten darf, sondern vielmehr den sittlichen Kampf erst vor sich hat, so ist die Idee der in sich abgeschlossenen, vollendeten Wissenschaft zwar stets der Leitstern unserer vernünftigen Bestrebungen, aber nie ein gewonnenes oder jemals zu gewinnendes Resultat. Es wird durch diese Ansicht der Sache die Philosophie allerdings wieder zu einer successiv fortschreitenden Erfahrungswissenschaft; aber was sie, die wissenschaftliche Vernunft, erfährt, ist nur das Vernünftige. Insofern läßt sich

die Weltgeschichte als der Assimilationsproceß der Vernunft betrachten, mittels dessen der ihr ursprünglich dunkle und insofern fremde Gegenstand, das Absolute, in die Klarheit des Bewußtseins tritt.

Von diesem Puncte aus, wie nichtig erscheint da wiederum die Behauptung derer, welche heutzutage der Philosophie alles weitere Leben und jedwede fernere Entwicklungsfähigkeit absprechen. Es ist wahr, daß die einst so stürmische Lust des Schaffens auf diesem Gebiete, ja daß überhaupt das Interesse für dasselbe unendlich abgenommen hat; es ist wahr, daß man grade seit Hegel eifrig damit beschäftigt ist, die Geschichte der Philosophie in Compendien und in Monographien zu verarbeiten; längst aber ist bemerkt worden, daß die Geschichtschreibung erst zu beginnen pflegt, wo das eigentliche Leben dessen, was sie beschreibt, schon dahin oder doch im Absterben begriffen ist. Wie sollte man auch auf die Reproduction kommen, so lange man in der Production lebt? Aus dieser Betrachtung glaubt man den Schluß ziehen zu dürfen, daß es mit der Philosophie am Ende sei. Aber hat man den Schluß nicht weiter ausgedehnt, als die Gründe dazu tragen? Nicht die Philosophie überhaupt, sondern nur eine gewisse Philosophie, eine bestimmte Art des Philosophirens, hat ihr Ende erreicht. Die schwäbische Schule, im Bewußtsein, einen syncretistischen Abschluß des bisherigen Ideenprocesses zu liefern, behauptete allerdings, wie wir sahen, mit der Wissenschaft überhaupt fertig geworden zu sein und das Non plus ultra der Speculation darzustellen. Das war romantisch, selbst da, wo diese Behauptung von strengem wissenschaftlichen Ernste begleitet war; und der unerbittliche, Alles richtende Fortschritt der Zeit deckte, zumal bei Gelegenheit der theologischen Probleme, den Widerspruch dieser Romantik mit der Wirklichkeit, zwischen ihren hochtönenden Versprechungen und deren mangelhafter Erfüllung so schonungslos auf, daß der Glaube an sie sich eben so schnell verlor, als er zauberisch schnell und allgemein gewirkt hatte. Was Wunder aber, daß nachdem

man an so vielen schönen Hoffnungen Schiffbruch gelitten und seit ein Paar Menschenaltern eine prächtige Reihe stark gerüsteter Systeme, die jedem speculativen Bedürfnisse entgegengekommen waren, eines nach dem andern hatte untergehen sehen, nun die Philosophie lieber ganz auf sich beruhen zu lassen beschloß, als wie sie selbst an der Krankheit des Phaethon zu verderben? Dazu kam, daß diese Philosophie, welche so eben noch als endgültige Vermittlerin aller obwaltenden Gegensätze und als Löserin aller Schwierigkeiten in der Wissenschaft wie im Leben sich ausgegeben hatte, thatsächlich nicht nur zu anderen Wissenschaften, sondern zu den übrigen Mächten des Lebens auch in ein durchaus falsches Verhältniß getreten, nicht nur mehr zu leisten versprochen hatte, als sie zu leisten im Stande ist, sondern mit gewissen Grundbedingungen menschlicher Existenz in harten Widerspruch und gefährlichen Kampf gerathen war.

Diese Philosophie wurde daher mit Recht abgethan, aber was von ihr gilt, sollte das von der Philosophie überhaupt gelten? Den Character dieser, zuletzt romantisch und wie alle Romantik ist, hochmüthig gewordenen Philosophie haben wir darin erkannt, daß sie wenn sie sich auch nach Fichte's Vorgange einer Dialectik zur Methode bediente, doch im Wesentlichen wieder construirend verfuhr. Einerseits hat sie das neue Lebensprincip der Speculation schon in sich empfangen, andererseits ist sie am Veralteten hangen geblieben. Denn was Leibnizen in seiner spécieuse générale nur als letztes Ideal vorgeschwebt hatte, das will diese Philosophie thatsächlich sein: die künstliche oder wenn man will künstlerische Zusammenordnung aller — vermeinter und wirklicher — Resultate der Wissenschaft. Man nahm diese Resultate entweder so, wie man sie fand, oder ließ sie durch ein verhältnißmäßig leichtes Fegefeuer der Critik hindurchgehen, von dem sie keineswegs so stark verändert wurden, als es bei oberflächlicher Prüfung scheinen möchte — man nahm die Begriffe und stellte sie in die Continuität des Systems ein, so daß dieses

abſchließende Lehrgebäude — den Glauben an die Unfehlbarkeit der Methode einmal vorausgeſetzt — nun in der That die geſammte Wiſſenſchaft, „die ſich denkende Idee," in ſich faſſen mußte. Gewiß war dem wiſſenſchaftlichen Geiſte damit ein großer Dienſt geleiſtet, daß er nämlich wie in einem Spiegel ein glänzendes Reſultat ſeiner Mühen und Leiſtungen zu ſehen bekam, aber es war ihm damit doch noch nicht überhaupt Genüge geſchehen. Die Wiſſenſchaft bedarf nicht nur des encyclopädiſchen Abſchluſſes von Reſultaten, ſozuſagen der Anhaltspuncte und Rückblicke, ſondern *da ihr Weſen Thätigkeit* iſt, vor allen Dingen der nie raſtenden Arbeit, der Bewegung und des Fortſchreitens ſelbſt. Aus dieſer Betrachtung entſpringt jene andere Anſicht der Speculation, welche wir als Philoſophie der Geſchichte bezeichneten. Dieſe will nicht bloß Reſultate zeigen, ſondern Fortſchritte machen, nicht die Probleme durch Machtſprüche oder Erſchleichungen beſeitigen, ſondern durch unbefangene Forſchung annähernd löſen; ſie *will die Dialectik zur Wahrheit machen*. Denn wenn es Hegel's Gedanke war, daß die Dialectik der Philoſophie weſentlich ſei, ſo muß dieſer Gedanke vor Allem feſtgehalten, aber das Weſen der Dialectik freilich anders gefaßt werden, als Hegel es faßte. Indem dieſer durch ſeine Dialectik einerſeits das Encyclopädiſche, andererſeits die innere Lebendigkeit der Ideenwelt, in welcher jedes Moment zugleich actuell und potentiell iſt und Jedwedes zu Allem Beziehung hat, auszuprägen ſtrebte, bewahrte er in der That der Wiſſenſchaft ihren eigentlichen Geiſt, aber er fiel doch wieder in jene romantiſche Conſtruction zurück, deren Widerſprüche und Unmöglichkeiten wir bereits kennen, und die es ihm unmöglich machte, die Dialectik zur vollen Entfaltung ihres Weſens zu bringen. Wohl hatte er eingeſehen, daß die Methode der Philoſophie in der Bewegung der Idee ſelbſt beſtehen müſſe, aber dem widerſpricht ſeine Dialectik, da ſie noch immer als eine an den Inhalt der Wiſſenſchaft herangebrachte, alſo davon abſtrahirbare Form erſcheint. Aber welches wäre denn nun

diejenige Dialectik, die mit dem Begriffe völlig eins geworden, weiter nichts als das Leben des Begriffes selbst ist? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Nicht in irgend einem bestimmten Systeme, d. h. in einer von einem einzelnen Subjecte aufgestellten und daher unvermeidlicher Weise subjectiv gefärbten Weltanschauung, sondern allein in der objectiven geistigen Production der allgemeinen Vernunft selbst wird jener dialectische Proceß enthalten sein, den wir suchen. Diese objective, allgemein gültige Production der Vernunft aber ist keine andere, als die Sprache. Sie also wird der Gegenstand des Philosophirens sein müssen, wie sie sein Mittel ist. In der Sprache vollzieht sich der große, welthistorische Proceß der Verwirklichung des Geistes: die Philosophie kann daher nichts anderes als Sprachphilosophie sein. In der Sprache ist jene fortschreitende Einigung von Form und Stoff, von Innerem und Aeußerem, von Subjectivem und Objectivem, von Unendlichem und Endlichem, welche die Wissenschaft braucht und welche der Vernunft eigen ist. Wenn daher Andere die Philosophie als Vernunftwissenschaft bezeichnen, so muß sie auch diesen die Wissenschaft der Sprache sein, denn durch das Wort erst wird die Vernunft zu einer Thatsache, gegen welche ihre anderweitigen Erscheinungen völlig zurücktreten. In der Sprache, dieser ersten und eigentlichen Erscheinung der Vernunft, vollbringt sich die Arbeit des Geistes, alle Vorstellungen ins Licht des Bewußtseins zu erheben und durch das fügsamste aller Mittel fortschreitend zu idealisiren; in ihr führt die Vernunft durch einen unendlichen, niemals rastenden Assimilationsproceß die Fülle des Einzelnen zur Formel der Einheit zurück und unterwirft nach Kräften das Unbewußte dem Bewußtsein; aber eben so gut befähigt sie sich durch dieses Rüstzeug, gleichsam aus sich heraus in die Mannigfaltigkeit der Dinge und ihrer Beziehungen immer tiefer, immer eingehender und universeller einzudringen. So ist die Sprache die eigentliche Schöpfung und Schöpferkraft des Menschen, und wenn von einem Apriorismus des Denkens die Rede ist, so ist

derſelbe im Worte und nirgends anderswo. Denn nur da iſt die Vernunft bei ſich ſelbſt und ſie ſelbſt, da iſt die Wirklichkeit der Idee, außer welcher eine andere zu ſuchen und welche anderswo zu ſuchen vergebliche Mühe wäre.

Wenn es ſomit die Aufgabe der Speculation iſt, die Sprache, dieſe erſte und eigentliche Thatſache des geiſtigen Lebens zu verſtehen und da ſie in ewiger Entwicklung begriffen iſt, mit ihrem Verſtändniß zu begleiten, ſo iſt dieſes nicht weniger die Aufgabe der Geſchichte, welche wenn ſie recht verſtanden wird, im Grunde genommen nichts anderes als Geſchichte der Sprache ſein kann. Oder glaubt man etwa, daß die Geſchichte vielmehr mit Begebenheiten und ſogenannten Thatſachen zu thun habe? Zwar wird im gemeinen Leben die Realität der menſchlichen Dinge zum Gegenſtande der Geſchichte erklärt, aber ſie wird es doch nur durch die Bedeutung, welche wir ihr beilegen; und dieſe Bedeutung liegt in dem Geiſte, aus welchem Thaten und Begebenheiten fließen. Die wahrhafte Geſchichte (diejenige, welche allein den Namen der Geſchichte verdient), kann daher nur eine Geſchichte des Geiſtes ſein, deſſen Manifeſtationen zwar im Aeußern ſein mögen, immer aber, wenn auch auf dunkle und verhüllte Weiſe, aus dem Bewußtſein entſpringen. Dieſes alſo muß der eigentliche Gegenſtand der Geſchichte ſein, da es die Geburtsſtätte der Thatſachen iſt. Nun wird aber Niemand leugnen, daß das menſchliche Bewußtſein vornehmlich in der Sprache erſcheint: Leiden und Freuden, Hoffnungen und Erfahrungen, Gedanken und Impulſe werden von den Völkern in ihr niedergelegt, ja durch ſie recht eigentlich erlebt, ſo daß ſie als der Spiegel des geſammten menſchlichen Lebens nicht nur Zeugniß ablegt von den Begebenheiten und Schickſalen des Menſchen, deren Andenken ſie ſchafft und verewigt, ſondern überhaupt die allgemeine Weltanſchauung der verſchiedenen Lebenskreiſe und Stufenalter, die Epochen des Geiſtes recht eigentlich darſtellt.

So wäre in der Wiſſenſchaft der Sprache die Einheit

der Speculation und der Historik — die Philosophie der Geschichte gegeben. Sie ist die Darstellung des Evolutionsprocesses, durch den der Geist im Fortschritt des Bewußtseins hindurchgeht. Das Bewußtsein hebt mit der Sprache an und hört mit ihr auf; sie ist es, welche zuerst den Inhalt unseres Denkens zugleich fixirt und idealisirt, dergestalt, daß wir das bloß Vorausgesetzte und Geglaubte nun auch denken: diese erste Syntheſe des Glaubens und Wissens, die Quelle aller Erkenntniß, ist das Wort. In der Sprache hat der zu sich selbst gekommene Geist jede vermeinte Passivität durch die Außending oder durch das Nicht-Ich (τὸ ἕτερον) überwunden und die Selbständigkeit, welche ihm der Empirismus so gern ableugnen möchte, gewonnen — nun beginnt er seine Arbeit der Selbstvertiefung und Selbstbegründung, deren höchstes Ideal eben die vom Rationalismus aufgestellte Vernunftwissenschaft ist und deren Verlauf die Dialectik der Weltgeschichte d. h. eben der Entwicklungsproceß der sich verwirklichenden Idee genannt wird.

Diesen Proceß hat die Philosophie zu verfolgen. Auch in der Sprache geht alles Leben vom Individuum aus, aber nur in ihr erhebt es sich zur universellen Geltung: die Stufen des Individuellen, Nationalen und endlich Universellen oder überhaupt Menschlichen sind die Bezeichnungen der Umrisse, innerhalb deren sich hier die Untersuchung zu halten hat; und da nur aus der Bestimmung der zarten und stets veränderlichen Grenzlinie, welche das Nothwendige oder Allgemeine vom Freien oder Besondersseienden scheidet, das Wesen des geistigen Processes in der Menschheit erhellt, so verwandelt sich diese Speculation nicht nur aus einer Construction in eine Forschung, sondern aus einem Lehrvortrage in eine Critik, aus der die dialectischen Phänomene hervorgehen. Denn alle Wissenschaft ist Phänomenologie des Geistes, und was darüber geht, ist als Uebertreibung vom Uebel.

Wenn so die alte Weise der construirenden Methode von der Speculation verworfen wird und danach das Ver-

hältniß von Form und Inhalt in ihr sich gänzlich ändert, so wird insbesondere das Verhältniß des Theoretischen und Practischen eine ganz andere Gestalt erhalten. Wie das Denken nicht ohne Glauben vor sich geht, so ist auch das Sittliche ganz und gar daran geknüpft, nur an einen Glauben ganz anderer Art, als der sich auf die theoretische Weltanschauung bezieht. Der Glaube, welcher so zu sagen theoretisch wirkt, ist ein unwillkürlicher, natürlicher; der practische Glaube ist ein solcher, gegen den wir frei sind, da das Sittliche ganz und gar auf der Freiheit beruht und sich nur so weit erstreckt, als diese. Der practische Glaube, nicht im Sinne Kant's zu fassen, obgleich Kant zu seiner Fassung den Weg gebahnt hat, setzt gleich dem theoretischen Glauben auch eine Wirklichkeit, aber eine geistige, voraus: er setzt das Ideal des Geistes, das Absolute, wirklich. Dieser Punct und nur er allein ist das Fundament der Sittlichkeit. Das Absolute wirklich gedacht, ist als solches das Gute; das Rechtthun des Menschen wird die Verwirklichung des Göttlichen an ihm. Denn wenn wir aufhören anzunehmen, daß der Mensch als solcher das Princip des Guten in sich habe, vielmehr setzen, daß seine Vernunft dasselbe zum Inhalt erst empfängt, wie das Auge des Lichtes Gefäß und nicht Quell ist, so muß der Glaube an Gott und die Liebe zu ihm der Ausgangspunct der sittlichen Entwicklung sein, welche nur im Streben nach dem Vollkommenen, in der Rückkehr aus der Endlichkeit zum Ewigen bestehen kann.

So ist das ganze menschliche Wesen vom Standpunct einer Wiedergeburt zu fassen: das wahrhaft Göttliche und das wahrhaft Menschliche, die wahre Philosophie und die wahre Religion sind unzertrennlich mit einander verbunden; sie alle hält die Idee der Liebe zusammen. Die Wiedergeburt aber, welche dem Individuum geschieht, kommt dem ganzen Geschlechte zu gut; und was von dem Geschlechte errungen ward, fließt zu dem Einzelnen zurück, dessen Gemüthskräfte sich in der Wechselwirkung der innern seelischen Möglichkeit als natürlicher Potenz und der gegebenen, also vorhandenen

Wahrheit als des göttlichen Elements der Geschichte erschließen. Durch die letztere tritt der Mensch in den Segen der Tradition ein, an welche er seine Entwicklung anknüpfen muß, um als Glied der unendlichen Kette weiterbildend wirken zu können. Grade in dieser Beziehung der universellen Entwicklung zum Individuum besteht das geistige Leben und die Geschichte; ihr Resultat, ihr Mittel und ihr Maßstab ist die Sprache, mittels welcher der Geist die ihm entfremdete Welt sich aufs Neue unterwirft und alle seine Kräfte fassen und üben lernt, um durch harmonische Ausbildung am Absoluten so viel als möglich Theil zu gewinnen. Denn da unser Geist nicht das Absolute selbst ist, so kann er immer größer und vollkommener werden. Er wird dieß durch die Liebe zum Absoluten, welche im Streben nach der Vollkommenheit eins geworden ist mit der Vernunft.

Druck von Carl Georgi in Bonn.

Bei **Adolph Marcus** in **Bonn** sind erschienen:

Fichte, J. G., sämmtliche Werke, herausgegeben von J. H. Fichte. Neunter bis Elfter Band. Auch unter dem Titel **Nachgelassene Werke,** herausgegeben von J. H. Fichte. Drei Bände. Neue, für die Besitzer von J. G. Fichte's sämmtlichen Werken (in welche die nachgelassenen Werke nicht aufgenommen sind) veranstaltete, im Preise ermäßigte Ausgabe. gr. 8. geh. 5 Rtl. 10 Sgr.

Inhalt der 3 Bände:

I. Band: Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre; die transcendentale Logik und die Thatsachen des Bewußtseins; vorgetragen an der Universität zu Berlin in den Jahren 1811 und 1813. gr. 8. 1834. geh. . . . . 1 Rtl. 24 Sgr.

II. Band: Wissenschaftslehre und das System der Rechtslehre; vorgetragen an der Universität zu Berlin in den Jahren 1804. 1812 und 1813. gr. 8. 1834. geh. . . . . 2 Rtl.

III. Band: System der Sittenlehre; vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812.

Ascetik als Anhang zur Moral. (In Vorträgen zu Jena 1798 gehalten, als Anhang zur gedruckten Sittenlehre).

Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten; gehalten zu Berlin im Jahre 1811.

Predigt über Luc. 22, 14. 15.; gehalten in der Evangelischen Kirche zu Warschau am Frohnleichnamstage den 23. Juni 1791.

Der Patriotismus und sein Gegentheil. Patriotische Dialogen vom Jahre 1807.

Ideen über die innere Organisation der Universität Erlangen. (Im Winter 1805—1806 geschrieben).

Tagebuch über den animalischen Magnetismus. (Im Jahre 1813 geschrieben).

Vermischte Aufsätze und Fragmente.

Sonnette. — Aufsatz, als Einleitung zu einer projektirten philosophischen Zeitschrift. — Sätze zur Erläuterung des Wesens der Thiere. — Bemerkungen bei der Lectüre von Schellings transcendentalem Idealismus. — Zu „Jacobi an Fichte." — Zu Herbarts „Hauptpunkte der Metaphysik."

Ueber Machiavelli als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften. gr. 8. 1835. geh. 1 Rtl. 16 Sgr.

Des Cartes und Spinoza.

Urkundliche Darstellung

der

Philosophie Beider

von

Dr. C. Schaarschmidt.

1850. geh. 1 Thlr.

YC134205

M304687

THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY